

**SCUOLA NORMALE SUPERIORE**

**PISA**

**Classe Accademica di Lettere e Filosofia**



***La Cultura Filosofica al tempo della crisi***

**Lecture critiche di un tentativo di riforma intellettuale in Italia**

**1907-1917**

Relatore:

Prof. MICHELE CILIBERTO

Tesi di Perfezionamento:

Dott. CRISTIANO SABINO

Anno Accademico 2012-2013

# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>Un nuovo programma contro l'«invasione barbarica»</b>	<b>4</b>
<b>Capitolo I</b>	<b>Per una concezione integrale della ragione e un nuovo orientamento epistemologico</b>	<b>2222</b>
1	<i>Un programma articolato</i>	22
2	<i>Filosofia e scienza: l'orditura necessaria contro il «dilettantismo»</i>	2727
3	<i>Il recupero del vitalismo</i>	44
4	<i>Il ruolo della «coscienza» nella nuova epistemologia</i>	58
5	<i>La caducità dei sistemi</i>	6464
6	<i>Mach e gli empiriocritici</i>	73
7	<i>L'universo ordinato</i>	85
<b>Capitolo II</b>	<b>Il dibattito gnoseologico</b>	<b>96</b>
1	<i>Il problema del dualismo</i>	96
2	<i>Identità di pensiero e giudizio</i>	107107
3	<i>La conoscenza certa</i>	113
4	<i>Le fonti della conoscenza</i>	118
5	<i>Per una concezione pluralistica del mondo</i>	128
6	<i>Psicologismo e personalismo</i>	136
7	<i>Il nuovo realismo</i>	152
<b>Capitolo III</b>	<b>Dal problema della coscienza al «primato della ragion pratica»</b>	<b>165</b>
1	<i>Pedagogia come scienza autonoma</i>	165
2	<i>Psicologia come base della filosofia e della scienza</i>	168
3	<i>Per una «ragion pura pratica»</i>	172
4	<i>La centralità dei valori</i>	177
5	<i>Il carattere universale dell'esperienza etica</i>	204
6	<i>Ethos e kratos: nuovi problemi di fronte alla guerra</i>	212

<b>Capitolo IV</b>	<b>Kant, Hegel e i loro allievi</b>	<b>233</b>
1	<i>Kant ed Hegel, due modelli contrapposti</i>	233
2	<i>Kant e i kantiani</i>	235
3	<i>La riforma della filosofia pratica</i>	257
4	<i>Kant e la guerra</i>	265
5	<i>Hegel e i suoi riformatori</i>	275
6	<i>I paradossi dell'attualismo</i>	284
7	<i>Altri modelli idealistici</i>	290
8	<i>L'equivoco del materialismo storico</i>	293
<b>Conclusioni</b>		<b>299</b>
<b>Bibliografia</b>		<b>306</b>
<b>Appendice</b>		<b>314</b>

## Introduzione

### Un nuovo programma contro l'«invasione barbarica»

Agli esordi del Novecento soffia sull'Europa un forte vento irrazionalista che va ben al di là del rigetto verso i grandi sistemi e del clima di ottimismo che aveva caratterizzato il secolo precedente, e investe invece, la stessa facoltà razionale su cui le scienze naturali ed umane avevano basato i loro progressi più significativi. La parola d'ordine della «caduta delle idee romantiche» – come spesso si diceva allora – segna il crollo di tutte le certezze in cui la filosofia moderna aveva riposto fiducia, a partire dal programma galileiano. Le improvvise e numerose «conversioni fideistiche ed idealistiche» trovano alimento in un certo «clima propizio alla confusione delle coscienze»<sup>1</sup> che caratterizza l'inizio del secolo. Un clima caratterizzato dalla rottura degli argini del pensiero logico, gnoseologico, etico e politico e il suo logoramento, interpretato da molti intellettuali nei termini di «una vera invasione barbarica nel campo della filosofia, un'invasione di pensatori distruttori e negatori, una specie d'anarchia»<sup>2</sup>. Con queste testuali parole, mentre nelle trincee dei paesi europei si combatte una guerra totale, Capone Braga descrive sulle pagine della *Cultura Filosofica* lo stato della cultura del tempo, individuando i tratti che contraddistinguono un'intera epoca. Altrove, un altro protagonista del dibattito italiano dell'epoca e collaboratore della *Cultura Filosofica*, traccia un bilancio storico alla ricerca delle radici della crisi che travaglia l'inizio del secolo:

Quando verso la metà del secolo, per felice concorso di circostanze, la borghesia liberale ebbe costituite le nazionalità ed ordinati i reggimenti costituzionali,[...] parve che la scienza positiva avesse pronunciata l'ultima parola sulla vita, e assicurata la sua incontrollabile signoria sulle coscienze. Senonché la formula in cui si esprime dapprima codesto dominio assoluto delle scienze naturali, il positivismo materialistico [...], non parve più adeguata ai bisogni nuovi e molteplici degli spiriti<sup>3</sup>

La rivista di cui ci occupiamo in questo studio, la *Cultura Filosofica*, il cui mentore e fondatore è Francesco De Sarlo, uno fra i personaggi più interessanti del dibattito filosofico e psicologico dei primi anni del secolo, vive da protagonista l'epoca di transizione descritta da Chiappelli nel passo appena citato. L'esperienza editoriale si inserisce nel travagliato clima intellettuale che caratterizza gli anni Dieci e Venti del Novecento e partecipa a pieno titolo al dibattito che vede impegnate diverse testate sia italiane che internazionali. Ciò che caratterizza però il profilo della *Cultura Filosofica* rispetto alle altre riviste dello stesso periodo è il forte senso di responsabilità di fronte alla crisi. Nel corso dei dieci anni di pubblicazioni, la testata guidata da De Sarlo mantiene salda la convinzione che non è possibile fare fronte al terremoto ideale, scientifico, filosofico e politico degli ordinamenti della civiltà europea richiamandosi ad una semplicistica apologetica del passato o abbandonandosi alle tentazioni disgregative dell'irrazionalismo in voga.

Il gruppo di scrittori che fa capo a questa rivista rimane nel suo nucleo fondamentale abbastanza omogeneo e fedele ad un progetto espresso con lucidità fin dal primo fascicolo ed incentrato sulla necessità di difendere e sviluppare i lineamenti fondamentali di una «conoscenza sistematica del

---

<sup>1</sup> Girolamo De Liguori, *Materialismo inquieto: Vicende dello scientismo in Italia nell'età del Positivismo 1868-1911*, Roma, Laterza, 1988, p. 4.

<sup>2</sup> Gaetano Capone-Braga, «La Teoria degli oggetti e l'ontologia», *C.F.*, 3, (1914).

<sup>3</sup> Alessandro Chiappelli, *Sul confine dei due Secoli*, Napoli, tip. della R. Università, 1900, p. 631.

mondo» che non rinunci ad una «concezione filosofica di tutta la realtà»<sup>4</sup>. In un clima di affossamento della filosofia o di un suo recupero in chiave mistica, essi si dedicano allo sforzo di avviare un dialogo fra discipline e saperi. Il progetto assume connotati molto chiari fin dalla bozza-manifesto pubblicato, il 15 gennaio del 1907, nel primo fascicolo, la cui brevità e mordacità ricorda quella del celebre bozzetto crociano di presentazione al primo numero della *Critica*. E non si tratta certo di un caso. La *Critica* e la *Cultura Filosofica* sono riviste che, insieme a *Scientia* di Rignano ed Enriques, vanno lette in parallelo, perché rappresentano con lucidità i termini, i bersagli polemici e i temi di fondo dei diversi progetti di riforma culturale che a questa data si incontrano – o più spesso si scontrano – in Italia.

Tenere presente la molteplicità e la ricchezza del dibattito condotto sulle riviste di inizio secolo, non solo ci aiuta a ricordare che l'«idealismo non ha rappresentato l'unico aspetto filosoficamente rilevante e nemmeno l'unico momento europeo della cultura filosofica italiana a cavallo tra la fine dell'Ottocento e i primi due decenni del Novecento»<sup>5</sup>, ma significa anche comprendere meglio il significato e la portata dell'indiscussa, e per molto tempo indiscutibile, «egemonia» di Croce e Gentile. Le ragioni dell'incontrastato esercizio culturale dell'idealismo per buona parte della prima metà del secolo ha motivazioni profonde e non facilmente liquidabili. L'idealismo italiano si è infatti in un primo momento irrobustito grazie ad un confronto con il Marx di Labriola, per poi crescere non tanto sul terreno della lotta antipositivistica, quanto sul confronto con le posizioni di alto livello dei suoi migliori «eredi», fra cui va certamente annoverato De Sarlo e il suo tentativo di fare «scuola». Se per il primo aspetto non è difficile ammettere che fino agli anni Trenta nessuno oltre Labriola, Croce e Gentile, osa veramente «fare i conti» con Marx e con il materialismo storico<sup>6</sup>, per quanto riguarda invece il secondo aspetto, non si può non ammettere che, fino a guerra inoltrata, il panorama filosofico italiano appare faccenda più complessa rispetto alle drastiche rappresentazioni che i «distruttori della ragione» e i sabotatori dell'accademia cercavano di dipingere. Ma il quadro appare più complesso anche rispetto alla lettura – diventata classica – proposta con limpidezza da Croce:

Si usciva, allora, da mezzo secolo di naturalismo e positivismo e si era accumulata la materia di innumeri problemi che la logica naturalistica e l'agnosticismo positivistico non avevano, non che affrontati, neppure sospettati. Qual meraviglia se, al primo gettar della semenza, la terra, così a lungo a riposo, desse una messe splendida per qualità e abbondanza?<sup>7</sup>

Oggi una storiografia attenta alla «geografia»<sup>8</sup> e alla storia del dibattito filosofico ed etico-politico nelle città italiane tra la fine dell'Ottocento e il secondo dopoguerra mette in discussione la lettura crociana e valorizza tutte quelle esperienze dedite al «lavoro circostanziato» e alle «ricerche sul campo senza divieti di collaborazione con le scienze e senza ostracismi»<sup>9</sup>. Una storiografia che, al di là delle comprensibili differenze, concorda oramai sul fatto che «nonostante tutti i proclami di

---

<sup>4</sup> La Redazione, *C.F.*, 1, (1907).

<sup>5</sup> Massimo Ferrari, *Non solo Idealismo. Filosofi e Filosofia in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 8.

<sup>6</sup> La figura di Labriola è quella di un isolato. Anche se perfino De Sarlo interviene nel dibattito che si innesca a fine Ottocento su queste tematiche (v. *Il socialismo come concezione filosofica*, Firenze, Le Monnier, 1897), Croce e Gentile rimangono gli unici validi interlocutori di Labriola e conoscitori del marxismo fino alla ripresa gramsciana dei *Quaderni del Carcere*.

<sup>7</sup> Benedetto Croce, *Conversazioni critiche*, Bari, Laterza, 1939, pp. 270, 271.

<sup>8</sup> Ispirandosi in qualche modo al modello di un saggio di Carlo Dionisotti del 1951, (poi raccolto in *Geografia e storia della letteratura Italiana*, Torino, Einaudi, 1967) che contestava la ricostruzione desanctisiana di un quadro unitario per la letteratura, il 2-4 dicembre del 1998 è stato organizzato un convegno dall'Accademia delle scienze di Torino e dal Dipartimento di Discipline filosofiche dell'Università di Torino: *Per una Geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, atti del convegno a.c. di Pietro Rossi e Carlo Augusto, Bologna, Il Mulino, 2004.

<sup>9</sup> Antonio Santucci, *Empirismo, Pragmatismo, Filosofia italiana*, Bologna, Clueb, 1995, p. 26.

superiorità degli idealisti e il loro peso nella vita nazionale, la filosofia italiana non si chiuse affatto in se stessa»<sup>10</sup> e che si svolse in Italia, almeno fino a tutti gli anni Venti, un aspro confronto – dall'esito per nulla scontato – fra progetti *egemonici* candidati ad «alternative plausibili»<sup>11</sup>. Certo è giusto chiedersi – come fa la Faracovi – se si possa parlare di un vero e proprio scontro fra diverse egemonie emergenti e se i protagonisti di questo scontro ne siano a questa data pienamente consapevoli. A proposito della disputa fra gli idealisti ed Enriques – ma le sue considerazioni sono a nostro parere generalizzabili anche ad altri dialoghi mancati – la Faracovi fa notare che

se un significato di «svolta» si deve attribuire allo scontro del 1911, esso va individuato soprattutto qui: nel confronto mancato, fra due prospettive che, lontane su punti importanti, avrebbero potuto tuttavia definire reciproche integrazioni in uno sforzo di ricostruzione della ragione, contro il quale verrà presto ad urtarsi la mera montante del vitalismo, dell'attivismo, dell'irrazionalismo novecenteschi<sup>12</sup>

Ma non è anche il «confronto mancato» la spia di uno scontro fra egemonie nell'accezione gramsciana del termine? Basta allora essere cauti nel ricostruire quelle precise dinamiche che hanno reso così interessante il dibattito filosofico di quegli anni e su cui una ricca letteratura storiografica sta facendo luce. Appare ormai assodato che sulla scena del dibattito filosofico ed etico-politico di inizio Novecento non abbiano agito soltanto «positivisti in crisi», dissacratori della ragione e nuovi idealisti, come fa notare Girolamo De Liguori nel suo studio sul «materialismo inquieto»:

Esiste tutta un'area non ben studiata o malamente nota e classificata dalla nostra cultura di fine secolo entro cui operarono, con differenti finalità e diversità di impostazione e di esiti, personalità complesse ma di notevolissima statura intellettuale, quali furono Francesco Bonatelli, Felice Tocco, Roberto Ardigò, Gabriele Buccola, Filippo Masci, Adolfo Faggi, Adelchi Baratonio, Pietro Martinetti, Francesco De Sarlo, Enrico Morselli, G. Cesare Ferrari, Ettore Regàlia e molti sui quali gruppi di studiosi vanno riaprendo inchieste circostanziate. Pensatori tutti che hanno offerto rilevanti contributi, entro i limiti di un'epoca e di una cultura<sup>13</sup>

Se rinunciamo alla logica «sempre presente, ma sempre fuorviante dei vinti e dei vincitori»<sup>14</sup>, e se non ragioniamo con il *senno di poi*, possiamo risfogliare le pagine di molti testi e dei fascicoli delle numerose riviste di quegli anni trovandovi i motivi di una ricchezza e varietà di idee e suggestioni «sul neokantismo, sul pragmatismo, sulle filosofie legate all'indagine psicologica o alle scienze esatte, su alcuni programmi filosofici e su alcune iniziative volte ora a consolidare, ora a riformare o talvolta persino a rifondare la tradizione»<sup>15</sup>.

È con questo sguardo che diventa necessario riprendere in mano i fascicoli della *Cultura Filosofica* anche a costo di mettere in discussione i giudizi autorevoli, ma in questo caso a dir poco ingenerosi, di un diretto allievo di De Sarlo quale fu Eugenio Garin. Egli infatti, in due noticine a piè di pagina di un brillante contributo sulla figura e sull'opera di De Sarlo, stabiliva lapidariamente che non fosse necessario occuparsi della rivista fondata e diretta dal suo maestro:

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 11.

<sup>11</sup> Ferrari, *Non solo Idealismo*, cit., p. 9.

<sup>12</sup> Ornella Pompeo Faracovi, *Il Caso Enriques, Tradizione nazionale e cultura scientifica*, Livorno, Belforte editore libraio, 1984, p. 104.

<sup>13</sup> De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit. p.6

<sup>14</sup> Ferrari, *Non solo Idealismo*, cit., p. 9.

<sup>15</sup> Ibid.

In realtà *La Cultura Filosofica*, la rivista che De Sarlo diresse fra il 1907 e il 1917, in complesso piuttosto scialba non fece concorrenza a *La Critica*, né i suoi collaboratori costituirono una schiera compatta e combattiva<sup>16</sup>

laddove *La Cultura Filosofica* a parte l'ampia presenza di De Sarlo, è in genere ben poco significativa, Psiche nei suoi quattro anni di vita (1912-1915) è sempre di grande interesse, e spesso molto importante<sup>17</sup>

Garin qui non tiene abbastanza in considerazione che i destini della *Cultura Filosofica* e di De Sarlo, nel bene e nel male, coincidono. Se a volte il lettore si trova disorientato dalla pluralità di interessi e dal carattere talvolta forzosamente specialistico di alcuni articoli, oppure rimane perplesso nel leggere alcune prese di posizione verso filosofi e uomini di scienza di notevole spessore, (come nel caso delle note ed ingenerose stroncature di Enriques), non è certo possibile dire che nel complesso si tratti di una rivista «scialba» o priva di carattere, di mordacità e coraggio. Certo non si può paragonare la *Cultura Filosofica* con la *Critica* per l'efficacia e la solidità del progetto culturale che sta dietro l'organo idealistico e per la lucida capacità «politica» dimostrata dal Croce nel condurlo in porto. Eppure, paradossalmente, possiamo dire che le due riviste, divise su tutto, si somigliano molto più di quanto pensi Garin.

Fin dal manifesto di presentazione della *Cultura Filosofica* viene annunciato che non verranno combattute «persone o combriccole»<sup>18</sup> ma che non si tacerà quando sarà necessario prendere una posizione chiara e precisa di fronte «agl'indirizzi e alle idee degli altri»<sup>19</sup>. Non molto diverse o meno battagliere sono le intenzioni che Croce dichiara nell'*Introduzione* al primo fascicolo della sua rivista, dove anzi egli si spinge fino a proclamare l'«intolleranza» contro gli altri indirizzi per difendere «un determinato ordine d'idee»<sup>20</sup>. Si profila in entrambi i casi una manifesta volontà di dare battaglia senza esclusione di colpi, in nome di un progetto di riforma culturale in cui si ripone massima fiducia. La polemica crociana è rivolta non a caso contro le riviste «zibaldone» che aprono le porte a tutti e ospitano interventi di ogni tipo, dimenticando il vero compito di un indirizzo filosofico degno di questo nome, ossia quello di dare indicazioni di studio e pensiero ben precise, preoccupandosi ad ogni passo della «traccia che bisogna lasciare nelle menti dei lettori»<sup>21</sup>.

De Sarlo, e non solo lui, reagirà energicamente contro l'«intolleranza» crociana, ma in fondo i due Direttori condivideranno la necessità di scuotere il dibattito filosofico marcandone la linea in maniera chiara e diretta, di individuarne i risvolti pratici, di aprire ai filosofi «non professionisti» per svecchiare e rendere fluida la discussione. De Sarlo e Croce condivideranno anche il bisogno, percepito come non più procrastinabile, di approntare un piano riformatore che scuota dalle fondamenta la politica culturale italiana, orientato decisamente all'insegna di un radicale cambiamento di rotta rispetto al passato. Certo le finalità non potranno che essere diverse: per De Sarlo sarà necessario affrontare tutti i risvolti della «crisi delle scienze», senza d'altro canto dichiararne la *bancarotta*, e si renderà urgente dare spazio a confronti incrociati fra le diverse discipline delle scienze umane e naturali; per Croce invece sembrerà giunta l'ora di un ritorno a «tradizioni di

---

<sup>16</sup> Eugenio Garin, «Francesco De Sarlo: Psicologia e Filosofia», in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio fiorentino di Psicologia*, atti del convegno a.c. di Liliana Albertazzi, Guido Cimino, Simonetta Gori-Savellini, Bari, ed. Laterza, pp. 48-49.

<sup>17</sup> Ibid., p. 51.

<sup>18</sup> La Redazione, *C.F.*, 1, 1907.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> La Direzione, «Introduzione», *La Critica*, 1 novembre 1902, p. 3.

<sup>21</sup> Ibid.

pensiero» in cui rifulga «l'idea della sintesi spirituale, l'idea dell'*humanitas*»<sup>22</sup>. Egli individuerà nella rinascita dell'«idealismo critico»<sup>23</sup> il giusto terreno di indagine per realizzare questi obiettivi. Entrambe le testate, però, riterranno prioritario offrire al lettore una rassegna delle elaborazioni della storia del pensiero filosofico contemporaneo (italiano ed internazionale). L'obiettivo è, in entrambi i casi, non tanto quello di offrire un aggiornamento neutrale su quanto in ambito filosofico viene prodotto, quanto quello di fare emergere «netto il nostro pensiero e quella che noi incrollabilmente e fermamente stimiamo esser la verità»<sup>24</sup>. La rassegna di libri e riviste compilata con puntualità deve insomma dimostrarsi utile per avviare un «salutare esame di coscienza»<sup>25</sup> propedeutico a precisi ed improrogabili compiti di egemonia culturale. Entrambi i compilatori dei due brevi «manifesti» sono consapevoli che, battendo questa pista, non tutti potranno rimanere «amici» e accettano di buon grado l'idea di offrire «un bersaglio netto agli avversari» anziché unirsi a loro «in una poco sincera e poco benefica fratellanza»<sup>26</sup>.

Le imponenti attività riformatrici – avvertono Croce e De Sarlo sugli opposti versanti del loro impegno intellettuale – devono accettare anche un certo grado di impopolarità ed inimicizia, se vogliono incidere sulla realtà ed essere capaci di orientare il dibattito in maniera decisiva e duratura. Entrando nel merito della questione ciò che accomuna lo spirito, se non le ricerche, delle due testate, non è solo la ferrea volontà egemonica di fare scuola, ma anche l'individuazione di alcuni nodi problematici ritenuti strategici. Per usare le parole di Garin, ambedue le riviste percepiscono con lucidità «un'esigenza di valori ideali, ma sposata a una rigorosa fedeltà all'esperienza del reale concreto: [...] un tendersi fra il bisogno di capire il mondo, e l'obbedienza ad una legge che del mondo fa un campo di lotta per un miglioramento progressivo»<sup>27</sup>. Al di là delle diverse soluzioni prospettate, i due Direttori dimostrano di avere sensibilità non così divergenti quando si tratta di individuare le necessità e le urgenze che l'analisi filosofica deve affrontare se vuole venire a capo delle questioni fondamentali che caratterizzano drammaticamente l'epoca in questione. Il riconquistato ruolo dei *valori*, il ripensamento del rapporto fra *ideale* e *reale*, il richiamo costante eppure antiscolastico alla filosofia classica tedesca, la percezione chiara e distinta del crollo dei principali dogmi positivistici e l'urgenza di mettere mano a molti dei cardini, ritenuti fino ad allora incrollabili, dello stesso pensiero moderno, accomunano i destini, se non i ruoli, dei due autori e dei rispettivi programmi.

Sono diversi i punti di contatto fra l'impianto editoriale della *Cultura Filosofica* e quello della *Critica*: il «progetto egemonico», l'intenzione di presentare il proprio programma riformatore come una necessità storica derivante dai migliori risultati del dibattito contemporaneo, lo sforzo costante di armonizzare il bisogno sempre più palese e radicato di «spiritualità» con l'esigenza di conoscere e vivere la «mondanità» con la dovuta pienezza. Detto questo resta il fatto che la *Cultura Filosofica* lavora a restituire centralità al problema del rapporto fra filosofia e scienza attraverso l'interdisciplinarietà, mentre la *Critica* si pone obiettivi del tutto antitetici, puntando a rendere gerarchico e non orizzontale il rapporto fra saperi e istituendo fra essi confini invalicabili fra essi.

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 4.

<sup>23</sup> Ibid.; il nuovo idealismo viene qualificato da Croce rispetto a quello ottocentesco come «realistico» e «anti-metafisico», ibid.

<sup>24</sup> La Redazione, *C.F.*, 1, 1907.

<sup>25</sup> La Direzione, «Introduzione», *La Critica*, 1 novembre 1902, p. 3. In realtà la rivista uscirà solo nel corso dell'anno successivo, ma il programma crociano era uscito con il titolo di "La Critica rivista di storia letteratura e filosofia" il primo novembre 1902 in appendice al libro di Croce *Conversazioni critiche*.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Garin, *Cronache di Filosofia italiana 1900-1960*, Economica Laterza, Bari 1966, p. 210.



Per capire l'enorme distanza dei due progetti su questi punti basta leggere il seguente brano in cui De Sarlo, anche se non esplicitamente, risponde punto su punto alla strategia crociana:

è nostra ferma opinione che la filosofia non può oggi costruirsi sul vuoto, ma ha bisogno d'un substrato e d'un contenuto concreto, noi ci proponiamo di analizzare e di segnalare principalmente i rapporti ch'essa ha con tutte le altre scienze, di mostrare quanto ciascuna di queste contiene di filosofico o quali elementi può prestare ad una successiva elaborazione filosofica, quanto e come, insomma, ciascun ordine di conoscenze scientifiche, nessuno escluso – né quello delle scienze naturali né quello delle scienze spirituali –, dalle matematiche alla biologia, alla psicologia, al diritto ecc., contribuisca e possa contribuire a una conoscenza sistematica del mondo e ad una concezione filosofica di tutta la realtà<sup>28</sup>

Non è però solo De Sarlo a concepire l'*interdisciplinarietà* e la *sintesi* come mete a cui aspirare. Sono lemmi questi largamente presenti in molte delle prospettive che emergono, nei primi del Novecento, dagli ambienti scientifici e filosofici italiani e contro cui – ricorda la Faracovi – ad un certo punto si era levata alta l'accusa di «dilettantismo» da parte di Gentile. Egli aveva avversato in tutti i modi ogni «tentativo di costruire elementi di intersezione tra i diversi campi, in una prospettiva aperta al rimescolamento e alla ridefinizione – del resto sempre provvisoria – delle zone di indagine, e nel quale la visione unitaria era intesa essenzialmente come compito, idea regolativa emergente da una fase di profonde trasformazioni»<sup>29</sup>. Anche se la Faracovi non lo cita esplicitamente, possiamo ricondurre l'intera esperienza desarlina all'interno di questo percorso tendente a creare scambi e contaminazioni continue fra saperi e culture e a concepire la «sintesi» come un'idea regolativa, frutto di un continuo e mai definitivamente appagato bisogno dello spirito umano. De Sarlo del resto è una personalità combattiva e non lascia molto spazio a concessioni di maniera, anche perché – dobbiamo ricordarlo –, dall'altra parte gli idealisti considerano tutto ciò che si muove al di fuori del loro diretto controllo, nient'altro che l'inutile moltiplicarsi dell'equivoco «pratico-mnemonico», privo di qualunque dignità scientifica e teorica e fuori dalle vive esigenze della storia.

Gli studi e gli interessi di De Sarlo e della sua *Cultura Filosofica* agli occhi di Croce e Gentile fanno parte integrante della cultura del positivismo e del naturalismo ottocentesco, e sono solamente macerie di cui è bene sgomberare il campo per fare spazio alla discussione filosofica vera e propria. Nonostante ciò è interessante notare come la *Cultura Filosofica* e la *Critica* tentino di aprire, su versanti opposti, nuovi varchi e percorsi alternativi alle strade già battute dello scienticismo naturalistico e dello spiritualismo privo di «vigore speculativo che nella prima metà del secolo XIX aveva accompagnato in molteplici aspetti una vicenda politica assai complessa»<sup>30</sup>.

Sotto questo profilo le dieci annate della *Cultura Filosofica* non sono a nostro avviso da considerare «scialbe» compilazioni che non vale più la pena tornare a sfogliare, ma costituiscono una ricca miniera di idee utilissima per ricostruire l'interessante traiettoria di un pugno di autori che, negli anni Dieci e Venti del Novecento, ha fatto serio esercizio di autocritica e sperimentazione, lasciando alla storiografia di oggi non solo incongruenze e debolezze, ma soprattutto documenti importanti e per molti versi inesplorati di quello che fu il dibattito filosofico e culturale di anni così turbolenti.

Croce, al contempo protagonista e narratore di quelle esperienze, ricorda in uno dei momenti più bui della storia europea, il clima di rigogliosa fioritura speculativa dei primi anni del Novecento,

---

<sup>28</sup> La Redazione, *C.F.*, 1, 1907.

<sup>29</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 87.

<sup>30</sup> Garin, *Cronache di Filosofia italiana*, cit., p. 1.

attribuendo la creatività e la ricchezza del dibattito filosofico, e in genere culturale ed artistico di quegli anni, ad una naturale reazione al positivismo e al naturalismo precedenti:

Si usciva, allora, da mezzo secolo di naturalismo e positivismo e si era accumulata la materia di innumeri problemi che la logica naturalistica e l'agnosticismo positivistico non avevano, non che affrontati, neppure sospettati. Qual meraviglia se, al primo gettar della semenza, la terra, così a lungo a riposo, desse una messe splendida per qualità e abbondanza?<sup>31</sup>

La lettura, non mediata da interpretazioni forzosamente orientate, dimostra chiaramente come la prospettiva storiografica che consegna *sic et simpliciter* quegli anni alla lotta fra «nuovo» e «vecchio», va corretta con la consapevolezza che a concorrere siano state in realtà le diverse manifestazioni del «nuovo». Scegliere di ricostruire le vicende della *Cultura filosofica* non significa occuparsi del «vecchio» che ha perso in confronto al «nuovo», ma al contrario riportare alla luce una dialettica di idee e di progetti giocata fra le diverse possibili soluzioni di una crisi irreversibile in cui il «vecchio» era irrimediabilmente precipitato. Significa restituire tutta la dignità ad un bagaglio di esperienze finora poco esplorato e che, invece, si rivela utilissimo alla ricostruzione della trama di vicende che caratterizza il dibattito novecentesco.

Soltanto una lettura miope può attribuire al programma della *Cultura Filosofica* l'intenzione di una acritica apologia delle scienze positive e delle ideologie scientiste o, ancora peggio, un totale isolamento nel panorama della dialettica filosofica del tempo. La ricerca delle ragioni dell'autonomia e della dignità dell'attività filosofica e della sua necessaria apertura dialogica ai diversi ambiti del *sapere* e del *fare*, la volontà e la cura nel tenere aggiornato il lettore sul dibattito culturale d'oltralpe, l'instancabile affermazione della realtà e sostanzialità dei *valori*, sono tutti temi che sottendono un'originale idea dell'uomo basata sulla reciproca intersezione, e in fin dei conti sulla integrale ricomposizione, delle sue capacità cognitive, etiche e spirituali. Alla base sta l'insegnamento labriolano dell'*interdisciplinarietà* dei saperi e la difesa della libertà e della pluralità della scienza<sup>32</sup> e il tentativo, forse non sempre organico ma sincero, di criticare l'uomo *ad una dimensione* del materialismo e dello spiritualismo.

Citare Labriola non è certo fuori luogo. Uno studio sulle esperienze significative della filosofia italiana anti-idealistica di inizio secolo che si rispetti, non può sottrarsi dal compito di periodizzare lo svolgersi di precise dinamiche culturali, anche a rischio di operare forzature. La vicenda del Labriola marxista rappresenta una premessa necessaria ad ogni studio che voglia fare luce sulle dinamiche del movimento culturale e politico dell'Italia dei primi sessant'anni del secolo. Tralasciando in questa sede la necessità gramsciana (e togliattiana) di «rimettere in circolazione» i testi del cassinate nel contesto di un ripensamento generale del marxismo alla luce della «filosofia della praxis», sembra qui assai più interessante notare come lo stesso idealismo trovi la forza e la capacità di rigenerarsi proprio nel fuoco della viva polemica ingaggiata a cavallo fra i due secoli con Labriola. Non sta forse in questo confronto uno dei marcatori più significativi della capacità egemonica dell'idealismo italiano rispetto alle coeve espressioni europee e statunitensi della «rinascita idealistica»? Probabilmente non è solo una casualità se nello scambio epistolare fra Labriola e Croce fino al 1904, anno della sua morte, il pensatore marxista pone sul piatto della discussione osservazioni spesso caustiche e dure puntualizzazioni che torneranno ad occupare il

---

<sup>31</sup> Croce, *Coversazioni critiche*, Bari, Laterza, 1939, pp. 270-71.

<sup>32</sup> Cfr., Antonio Labriola, "L'Università e la libertà della scienza", in *Scritti politici 1886-1904* a c. di Valentino Gerratana Editori, Laterza 1970.

centro del dibattito novecentesco, proprio a partire dalla polemica antidealistica di De Sarlo. Non crediamo si tratti solo di forzature interpretative dal momento che la voce di Labriola si leva per prima in un'appassionata denuncia dell'operazione neoidealistica, preannunciando in maniera non molto dissimile – neppure nel tono – gli interventi anticrociani di De Sarlo e dei suoi più stretti collaboratori:

Il Gentile m'era parso sempre un po' infatuato di sé, un po' presuntuoso... un po' ultrasiciliano, in somma. (...) Ora poi mi sembra un pazzo. Lui rappresentante della filosofia sana; anche lui personaggio della commedia umana? È un po' troppo. E ciò solo perché lui, su le tracce delle lezioni di quell'idiota di Iaja, tornando a studiare gli scritti di Spaventa, ha immaginato di tornare ad Hegel! [...] Sul suo nome ci faccio ora il segno della croce - come ho fatto in vita mia di tanti miei contemporanei. Per fortuna non mi ha mandato il suo libro da Genovesi a Galluppi. Io rifugio dalla sana filosofia come la peste. E basta di ciò. L'Italia dei miei successori non sarà meno mascalzona di quella dei miei contemporanei. Del resto, per parlare più allegramente, non potresti tu per il primo far contento il Gentile convertendoti alla filosofia di Hegel? Sei molto lontano... più lontano certo di tutti gli scolari (?) di Spaventa che il Gentile tartassa. Ma la conversione tua sarebbe appunto più interessante e meritoria. Perché tu sei l'antidivenire, l'antistoria, l'antievoluzione, l'antiempirico, l'antigenesi, l'antisecolodecimonono per eccellenza. Ho ripensato al tuo filosofare vedendo da Bocca la 2° ed. della tua Estetica. Ah! Benedetto Croce (...) il tuo filosofare consta di semplici giudizi analitici. Di fronte a questi giudizi purissimi (e sfido che non sian puri, dal momento che non sono sintetici) stanno le disgregate e infinite cose della natura e del mondo sociale. P.e. (gli esempi sono tuoi!); nella Filosofia del diritto non c'è la lotta di classe, la quale però c'è nella vita; - nella Estetica non entrano le categorie del comico, sublime, grazioso etc. perché sono nella psicologia (...). Altro che dialettica (hegeliana o marxistica!) - altro che giudizi sintetici a priori - altro che Spencer e Wundt e altre evoluzioni -: questa è filosofia wolfiana bella e buona<sup>33</sup>

Nell'introdurre una raccolta di testi vailatiani<sup>34</sup>, Rossi-Landi avanza una sua proposta di periodizzazione, indubbiamente originale e significativa, che dimostra però, a nostro avviso, di essere lacunosa sotto un aspetto fondamentale. Interrogandosi sulle ragioni della mancata circolazione del pensiero di Vailati e del suo allievo Calderoni, Rossi-Landi sostiene che una delle cause principali della messa in mora delle loro ricerche va certamente attribuita alle vicende successive al primo Dopoguerra. Dopo il conflitto infatti, diventerà prioritario prendere posizione sul fascismo e Croce, con il suo *Manifesto degli intellettuali antifascisti*<sup>35</sup>, catalizzerà tutte le residuali forze di opposizione al regime. La polarizzazione che ne consegue porterà la filosofia a trascurare la ricerca scientifica e a scavare un solco fra le scienze umane e quelle naturali, gettando le fondamenta per quello che Gramsci nei *Quaderni del carcere* definirà il «pontificato laico» di Croce. Anche se rilevante sotto alcuni importanti aspetti, la periodizzazione proposta da Rossi-Landi non tiene conto del fatto che i primi vent'anni del Novecento sono caratterizzati da una vera e propria lotta per l'egemonia iniziata ben prima della nascita e dell'avvento del fascismo e di molto precedente persino lo scoppio della Grande Guerra<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Labriola, *Epistolario 1896-1904*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p.1000 e p. 1003; La lettera citata è del 2 gennaio 1904. Labriola già profondamente debilitato morirà da qui a poco. L'epistola rappresenta in un certo senso una denuncia lapidaria verso quello che era stato suo allievo, suo amico e suo editore e che alla fine aveva preso a suo parere una strada distante ed opposta non solo al marxismo, ma al razionalismo moderno in generale.

<sup>34</sup> Giovanni Vailati, *Il metodo della Filosofia, Saggi di critica del linguaggio*, a c. di Ferruccio Rossi-Landi, Bari, Laterza, 1957, pp.7-24.

<sup>35</sup> In risposta al *Manifesto degli intellettuali fascisti* di Gentile (pubblicato dalla quasi totalità della stampa italiana), su invito di Giovanni Amendola Benedetto Croce redasse il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* che venne pubblicato il 1° maggio 1925 su *Il Mondo* e raccolse un folto ed autorevole gruppo di firmatari.

<sup>36</sup> Sulle motivazioni di una vittoria idealistica interveniva in maniera assai lucida Giovanni Papini introducendo la raccolta degli *Scritti* di Calderoni: «Se Vailati e Calderoni fossero stati "pratici" alla pari di certi filosofi "puri" avrebbero potuto dare all'insieme dell'idee da loro elaborate con vivace diligenza un bel nome di bel suono - ad esempio Prometeismo - e così, invece degli sparpagliati contributi, che di rado raccolgono attenzione e popolarità, avrebbero potuto atteggiarsi a fondatori o rafforzatori di un sistema vero e proprio, d'un sistema composto principalmente di prolegomeni a ogni sistema, ma tale, insomma, da fare onesta figura anche nei concorsi e nei manuali», Mario Calderoni, *Scritti*, a c. di Odoardo Campa, Milano, ed. La Voce, 1924. Da segnalare che questa prima

È urgente dunque avanzare una proposta alternativa di periodizzazione capace di marcare gli estremi della lotta per le definizioni condotta in Italia a ridosso della crisi dell'egemonia positivista fino all'avvento del fascismo. Il dibattito che prende le mosse dai primi *Saggi sulla concezione materialistica della storia* di Labriola agli sgoccioli dell'Ottocento, la celebrazione del IV Congresso Internazionale di filosofia organizzato a Bologna nel 1911 dalla *Società filosofica Italiana*, (di cui Enriques era Presidente ed instancabile organizzatore), lo scoppio della celebre polemica fra «filosofi amici» fra Croce e Gentile ospitata da *La Voce*<sup>37</sup> e il dibattito sull'interventismo sono certamente gli snodi fondamentali attraverso cui le varie posizioni prendono corpo, si articolano, vengono a consolidarsi e dimostrano tutta la loro capacità o incapacità di ottenere consensi ampi e duraturi sulla società italiana e sulle sue classi dirigenti. Il 1911 del resto è anche l'anno in cui Gentile dichiara dalle colonne della *Critica* la fine del neokantismo italiano e di tutte quelle esperienze che ai suoi valori e ai suoi programmi di ricerca avevano volto lo sguardo. Sempre lo stesso anno dal cenacolo della *Biblioteca Filosofica* di Palermo viene letta la memoria *L'atto del pensare come atto puro*<sup>38</sup> che battezza il «nuovo idealismo attuale» e liquida ogni preoccupazione diversa dal ripiegamento dello spirito su se stesso ed estranea all'atto del puro pensare. Quelli intorno agli anni Dieci del Novecento risultano pertanto anni veramente periodizzanti!

La partita giocata fra le diverse posizioni candidate all'egemonia culturale del Paese inizia dunque ben prima degli anni Venti e prende le mosse con il dibattito impostato da Antonio Labriola sul marxismo e raccolto dal suo giovane amico-editore Benedetto Croce. Tutti gli sforzi di Labriola vertono sulla necessità di fare del marxismo il punto di riferimento teorico di una nuova sensibilità epistemologica che superi le contraddizioni insanabili del positivismo in crisi. Croce (al quale si affianca subito Gentile) dal canto suo matura precocemente l'obiettivo di rovesciare il tentativo del suo maestro, individuando celermente i punti di una nuova riforma culturale facente perno non sulla concezione materialistica della storia, ma su un'ampia ed inedita rivisitazione dell'hegelismo. Inizia così una stagione straordinaria di discussioni e polemiche che si intreccia con le vicende estremamente complesse della società italiana ed europea del tempo. Dal dibattito sul «marxismo teorico»<sup>39</sup> fra Labriola e i giovanissimi neoidealisti, si passa all'emergere di altre sensibilità filosofiche e scientifiche che, pur non avendo collegamenti con le vicende del marxismo labrioliano, sollevano problemi assai simili e spesso critiche alle posizioni neo-idealistiche che ricordano da vicino le «letteracce» di Labriola a Croce.

Un secondo avvenimento periodizzante è a nostro avviso lo svolgimento del Congresso Internazionale di filosofia di Bologna del 1911 che rappresenta il culmine, e anche il punto di rottura, del lavoro organizzativo e riformatore di Federico Enriques. Il matematico livornese aveva raccolto la necessità di mettere mano ad una riforma culturale di larga portata e aveva a tal fine convocato in Italia molti intellettuali europei per avviare un confronto serrato fra discipline diverse.

---

edizione degli scritti del giovane pragmatista prematuramente scomparso furono entusiasticamente introdotti da una significativa prefazione di Papini, a testimonianza dei legami che si erano stretti nei primi anni del secolo.

<sup>37</sup> Croce apre la polemica attaccando pubblicamente l'idealismo attuale di Gentile e della sua scuola palermitana con l'articolo «Intorno all'idealismo attuale», pubblicato sul quinto fascicolo della *Voce* del 1913. Gli risponde Gentile sempre sullo stesso fascicolo con un pezzo intitolato ugualmente «Intorno all'idealismo attuale». La polemica continua nel sesto fascicolo ed inizia ad incrinare seriamente i rapporti fra i due maggiori esponenti del nuovo idealismo italiano.

<sup>38</sup> Cfr., Giovanni Gentile, «L' Atto del pensare come atto puro», in *Annuario della Biblioteca Filosofica*, vol. 1., a.c. di Giuseppe Carloti, Palermo, A. Reber, 1912

<sup>39</sup> La definizione è di Croce. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza & Figli, 1944.

A congresso svolto, Croce, che aveva figurato in qualità di ospite silenzioso, aveva rilasciato una lapidaria intervista al giovane giornalista-filosofo Guido De Ruggiero<sup>40</sup>. Croce aveva decretato qui il fallimento dei lavori e in generale della strategia enciclopedica, progressista e neo-illuminista, patrocinata dal matematico livornese<sup>41</sup>. Come ha fatto ampiamente notare la Faracovi, in questo caso il filosofo napoletano giocherà la partita non su un piano di confronto speculativo e teorico, bensì su quello pragmatico del rifiuto a parlare di filosofia con un «profano», a dimostrazione delle «forti radici ideologico-politiche» del confronto che è tutto finalizzato – per lo meno dal punto di vista crociano – a raggiungere l'indiscussa posizione di *leadership* intellettuale del paese.

Il congresso bolognese aveva rappresentato il tentativo certamente più maturo di revisionare il positivismo e la cultura scientifica in genere, senza d'altro canto cedere alle tentazioni pessimistiche e irrazionaliste dilaganti nei circoli epistemologici e scientifici europei maggiormente riconosciuti. Esso è l'apice e insieme il declino dell' «età degli eroi» dopo cui i filosofi – a parte significative ma isolate eccezioni – volgeranno i loro interessi a tutt'altro che ai problemi dello «spirito» e gli scienziati perderanno ogni interesse «per gli aspetti metodologici e per il dialogo con la filosofia»<sup>42</sup>. Enriques aveva insomma cercato di percorrere «una strada poco battuta nella cultura italiana del primo Novecento» e, in uno spazio aperto fra i «differenti orizzonti del positivismo e del

<sup>40</sup> Pubblicata sul *Giornale d'Italia* il 16 aprile 1911.

<sup>41</sup> Sulla natura di politica culturale, e non esclusivamente teorica e storiografica, dello scontro fra Enriques da una parte e Croce e Gentile dall'altra si veda lo scritto di Michele Ciliberto, *Filosofia e politica nel novecento italiano: da Labriola a «Società»*, Bari, De Donato 1982 e particolarmente il secondo capitolo: «Federigo Enriques e il Neo-idealismo italiano», pp. 101-131. Forse sarà utile ricapitolare le tappe essenziali dello scontro fra gli idealisti ed Enriques: Croce di ritorno dal Congresso Internazionale tenutosi a Bologna nel 1911, rilascia un'intervista al giovane Di Ruggiero, pubblicato poi nel *Giornale d'Italia* il 16 aprile dello stesso anno. Qui Croce liquida le fatiche filosofiche dei congressisti: «meritorie quanto sarebbero meritorie e disinteressate le mie, se organizzassi congressi di matematica», *Giornale d'Italia*, (16, aprile, 1911), p. 63. All'intervista replica Enriques quattordici giorni dopo, sempre dalle colonne della stessa testata.

Sulle riviste filosofiche sono invece da ricordare gli interventi di Enriques «Mettiamo le cose a posto», *Rivista di Filosofia*, III (1911) ed «Esiste un sistema filosofico di Benedetto Croce?», *Rassegna contemporanea*, IV (1911). Da parte crociana «Ancora del prof. Enriques», *La Critica*, X (1912) a cui dava seguito il professore livornese con la «Risposta a Benedetto Croce», *Rivista di Filosofia*, IV, (1912). Gli interventi di Gentile a riguardo sono invece la recensione dei «Problemi della Scienza», *La Critica*, VI (1908) e «Scherzi innocenti intorno alla Metafisica hegeliana», *La Critica*, VIII (1910). In realtà, inizialmente i rapporti non sembravano così tesi da compromettere la possibilità di avviare un dialogo. Croce e Gentile consideravano Enriques un profano della filosofia, ma ne ammiravano le capacità organizzative e apprezzavano il suo sforzo di portare la speculazione filosofica fra gli scienziati. I rapporti cessano di essere cortesi quando Enriques pubblica sulla *Revue de métaphysique et de morale* nel gennaio del 1910 una sua lettura - a dire il vero abbastanza grossolana - sulla metafisica di Hegel che viene bollata immediatamente da Croce come una «pappolata» e da Gentile come un «articolo sciocco».

Sullo scontro fra Enriques e Croce interviene anche la Faracovi nel già citato lavoro *Il Caso Enriques, tradizione nazionale e cultura scientifica*. La Faracovi fa notare acutamente come Croce evitasse di cimentarsi con le questioni teoriche sollevate da Enriques o, tutt'al più, cercasse il sostegno di Gentile commissionandogli recensioni e risposte che zittissero il matematico livornese. In realtà lo scontro era pesantemente condizionato - almeno dal punto di vista crociano - da «concretissimi problemi di leadership» e dalla «pericolosità» dei contatti e delle capacità organizzative di Enriques. Ecco allora spiegarsi l'accusa, altrimenti abbastanza incomprensibile, di «giacobinismo politico» rivoltagli contro: «Enriques per Croce non era soltanto un geometra che parlando di filosofia invadesse terreni non suoi; non presentava soltanto gli atteggiamenti teorici che Gentile si era preoccupato di stigmatizzare nel 1908. Era qualcosa di più: un organizzatore culturale che aveva costruito contatti proficui con il mondo della scuola e degli insegnanti; il fondatore della «Società Filosofica Italiana» e della «Rivista Scientia», il membro della «Società Italiana per il Progresso delle Scienze», il direttore di collane editoriali. Disponeva dunque di tutta intera una varietà di strumenti, che potevano dare forza e diffusione ad un programma di rinnovamento, orientato in direzione assai diversa da quel disegno di «restaurazione» della filosofia e del sapere, dal «ponderato ritorno a tradizioni di pensiero... disgraziatamente interrotte dopo il compimento della rivoluzione italiana», avviato da Croce con la fondazione della «Critica». Un avversario dunque, e pericoloso; legato ad un mondo e ad un programma di cultura distanti da quello crociano, impegnato a proporre anche sul piano delle istituzioni e dell'organizzazione questioni che Croce voleva invece chiudere; aperto a istanze democratiche, cui il filosofo napoletano contrapponeva la visione liberal-conservatrice delle piccole elette, sole abilitate a ricevere e recepire cultura», *Ibid.*, p. 86.

<sup>42</sup> Ferrandi, Giuseppe, «La filosofia di Bologna», in *Le Città Filosofiche: per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, a c. di Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, Bologna. Il Mulino, 2004, Scritti già pubbl. in: *Rivista di filosofia*, 2000-2003, p. 194.

criticismo», aveva cercato «uno spazio nel quale far convergere con elementi desunti dall'una e dall'altra tradizione una indagine rinnovata sulle implicazioni filosofiche del genere scientifico»<sup>43</sup>.

Il matematico livornese aveva avviato un interessante discorso epistemologico, trovando soluzioni originali e convincenti alla crisi dei fondamenti che avevano scosso molte coscienze. Il valore della scienza andava cercato a suo parere nel «processo di approssimazioni successive» che, storicamente, non si era mai dato nella forma di una *linea retta*, ma al contrario era sempre stato caratterizzato da una connaturata dimensione di instabilità e incertezza, da arresti, crisi, errori. Enriques aveva insomma intesa l'indagine epistemologica non nei termini di un sapere assoluto e definitorio, ma nei termini di una tensione mai conclusa verso la traduzione razionale sempre più ampia delle esperienze e aveva compreso con lucidità che «se la verità è soltanto un passo verso la verità, il valore della scienza consisterà piuttosto nel camminare che nel fermarsi ad un termine provvisoriamente raggiunto. I fatti, le leggi, le teorie, riceveranno il loro senso non tanto come sistema compiuto e statico, quanto nella loro reciproca concatenazione e nel loro sviluppo»<sup>44</sup>.

Enriques è una figura cruciale di questi anni, non solo per il riconoscimento internazionale dei suoi studi matematici, ma anche per la sua instancabile attività di organizzatore e per la sua indefessa aspirazione al dialogo fra saperi e culture. Da questo punto di vista la sua figura richiama quella del direttore della rivista di cui ci occupiamo in questo studio: Francesco De Sarlo. Ambedue filosofi non professionisti, studiosi di scienza (matematica il primo, psicologia sperimentale il secondo), convinti difensori dell'assetto interdisciplinare del sapere e della necessità di rivedere a fondo i dogmi del meccanicismo ottocentesco, Enriques e De Sarlo condividono i motivi fondamentali della battaglia antidealistica. Dalla morte di Labriola, Enriques e De Sarlo rappresentano anche gli unici tentativi realmente organici di ripensare da capo il rapporto fra saperi, di rifondare su basi più sicure la dignità della scienza e di indicare con maggiore chiarezza i compiti dell'indagine filosofica. Non è un caso che dalle colonne della *Critica* Gentile e Croce tuonassero spesso e volentieri contro i due intellettuali. Si trattava di polemiche che spesso tradivano una seria inquietudine, malcelata sotto l'atteggiamento olimpico e vittorioso ostentato dai due amici idealisti. Un atteggiamento che lasciava trasparire – come ha dimostrato Michele Ciliberto nel capitolo dedicato alla ricostruzione del dibattito fra Enriques e gli idealisti, pubblicato nello studio *Filosofia e politica nel novecento italiano - da Labriola a «Società»*<sup>45</sup> – come al di là degli interessi teorici, agisse una reale preoccupazione per le capacità egemoniche ed organizzative di Enriques – e, si potrebbe aggiungere, di De Sarlo – orientate alla costituzione di un polo di attrazione culturale alternativo sia al declino del positivismo tradizionale, sia alle ambizioni dei nuovi idealisti e dei loro irrequieti alleati.

Labriola, Enriques, De Sarlo, Vailati – solo per limitarci a questi quattro nomi – rappresentano esperienze difficilmente riconducibili allo scontro fra «vecchio» e «nuovo» e non sono neppure visioni marginali o periferiche rispetto al dibattito europeo ed internazionale. Una ricostruzione anche sommaria della loro attività e dei loro reciproci rapporti ci restituisce l'idea di una dialettica viva fra le diverse sensibilità del «nuovo» e un'apertura straordinaria ai migliori risultati al di fuori del Paese. Ecco perché bisogna fare tesoro della lezione di De Liguori quando invita ad allargare

---

<sup>43</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 26.

<sup>44</sup> Federigo Enriques, *Il Significato della storia del pensiero scientifico*, a c. di Mario Castellana e Arcangelo Rossi, Bologna, Zanichelli, 1936, p. 3.

<sup>45</sup> Ciliberto, *Filosofia e politica nel Novecento italiano: da Labriola a «Società»*, cit.

«come non s'era mai fatto – l'intero confronto a pensatori che vissero entro uno stesso circolo, per così dire europeo, italiani e no, quali furono appunto, con tutte le differenti loro formazioni, Bonatelli e Lotz, Wundt e Labriola, Lenin e Martinetti, Faggi, Masci, De Sarlo, Mach, Avenarius, Vailati, James, Enriques, Fechner e tutti i protagonisti di quella complessa vicenda nella quale vissero la loro faticata origine le scienze umane, l'antropologia e, soprattutto, la psicologia»<sup>46</sup>. Un punto di vista, quello espresso da De Liguori e da altri critici, che rinvigorisce la ricerca storiografica superando molti *clichés* storiograficamente oramai diventati inattuali.

Del resto anche i più accesi positivisti avevano, ad un certo punto del loro percorso, messo da parte gli insegnamenti di Ardigò, riservandogli soltanto tutto il rispetto che si deve ad un maestro oramai superato. Tarozzi, Marchesini, Troilo e certamente Mondolfo – se non vogliamo parlare dei positivisti apertamente «in crisi» come Varisco o di chi positivista non lo era mai stato come Vailati – avevano lasciato da parte certe tendenze dogmatiche per tornare con rinnovata curiosità alle radici storiche, richiamandosi esplicitamente a Cattaneo e Vico, rovesciando in tal modo «non la storia nella natura ma la natura nella storia», spinti – come ci fa notare Garin – dalla necessità di ritrovare le «perdute dimensioni dell'uomo»<sup>47</sup>.

È dunque negli anni compresi fra la fine dell'Ottocento e i primi quindici o vent'anni del XX secolo che si gioca la partita fra le diverse sensibilità del «nuovo». A carte scoperte i protagonisti di questo dibattito discutono della *Krisis* in cui versano le discipline naturalistiche e matematiche tenendo sui loro scrittoi le ricerche di Mach e degli empiriocriticisti tedeschi, dei contingentisti francesi da Beutreu a Bergson, dei pragmatisti d'oltreoceano, dei matematici da Poincaré a Peano. Si rileggono i testi kantiani con rinnovato vigore, andando molto oltre i risultati del movimento neocritico, con l'obiettivo di utilizzare il pensiero di Kant per necessità nuove, cercando di riempire di nuovi significati le domande fondamentali su cui il pensatore tedesco aveva fondato un sistema filosofico allo stesso tempo rigoroso e aperto ad ulteriori soluzioni.

Si torna, anche con maggiore interesse rispetto al passato, sull'etica e la politica, cercando la chiave di una loro fondazione sul mondo, un tempo dimenticato, dei «valori». Si criticano o addirittura si mettono definitivamente in mora quegli indirizzi, o meglio quelle prese di posizione scolastiche e di maniera, incapaci di restituire uno spazio centrale all'uomo e ai suoi bisogni spirituali, aventi molteplici risvolti sia individuali che sociali. E si torna sul problema posto e non risolto da Cartesio sulla natura e sul ruolo dell'«Io», sul primato della coscienza. Si rivaluta il mondo del «vissuto» anticipando le indagini che di qui a breve saranno condotte dalla fenomenologia. La dimensione della soggettività riacquista posizioni fondamentali: ci si interroga sulla sua natura e sul ruolo giocato nella comprensione e nell'interpretazione del mondo. Che cos'è l'«Io»? Sia esso «attività sensibile e fenomenica», «attività sintetica a priori», «forza vitale», «luogo di coscienza», «*prius* inesplicabile», «centro di spontaneità», «luogo della circolarità dello spirito», «qualità emergente», nessuno fra i nuovi autori citati, e soprattutto nessuno fra gli allievi e i collaboratori di De Sarlo, continua a sostenere la necessità di sezionare cervelli o di testare reazioni fisiologiche in laboratorio per meglio approfondire la natura della coscienza individuale, del pensiero e della soggettività. È facilmente comprensibile che non siamo di fronte a discussioni dotte finì a se stesse, poiché a venir scossa è l'intera concezione dell'uomo, percorrendo piste ignorate o anche disprezzate dalla cultura ottocentesca.

---

<sup>46</sup> De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit., p. 187.

<sup>47</sup> Garin, *Cronache di Filosofia italiana*, in particolare cap. IV *Positivisti in crisi* e cap. V *Positivisti e No*, cit., pp. 81-170.

A questo punto si avranno maggiori elementi per comprendere la scelta di lavorare sulla *Cultura Filosofica* e di ricostruire così un pezzo di storia dimenticata del panorama culturale italiano. Se – come nota giustamente Croce nelle *Conversazioni Critiche* – la radice della «fresca e rigogliosa filosofia» di questi anni fatidici sta proprio nella scoperta di una reciproca implicazione dei problemi gnoseologico, epistemologico, etico-politico, ontologico, più che in una loro frammentazione, e se l'obiettivo fondamentale non può che essere l'elevatura razionale, morale, sociale e spirituale dell'uomo, la *Cultura filosofica* rappresenta una testimonianza non trascurabile per chi voglia comprendere meglio la natura del dibattito che attecchì in Italia all'inizio del Novecento. La rivista guidata da De Sarlo appare infatti come uno dei luoghi privilegiati dove si è avuta tutta la libertà di avviare indagini e sondaggi finalizzati proprio a questi obiettivi. Essa vive in pieno la stagione del rilancio del dialogo fra saperi al di fuori degli steccati dell'enciclopedismo settecentesco e della rigidità delle classificazioni idealistiche e positivistiche.

Il biennio 1906-1907, (sono anche gli anni delle prime pubblicazioni della rivista), rappresenta un periodo veramente cruciale e periodizzante.

Nel 1906 la *Società Filosofica Italiana* svolge il suo primo congresso a Milano ed Enriques dà alle stampe il suo libro di maggiore interesse filosofico: *I problemi della scienza*. Nel 1907 la *Società italiana per il progresso delle scienze* avvia la propria attività, viene fondata la *Società italiana di storia critica delle scienze mediche e naturali* e iniziano la loro avventura editoriale due importanti riviste: la *Rivista di Scienza* (poi *Scientia*, diretta fino al 1913 da Enriques e partecipata, nel suo comitato direttivo, da Tarozzi, Marabelli, Rossi e Mondolfo) e appunto la *Cultura Filosofica*.

Ancora una volta i nomi di Enriques e De Sarlo vengono ad incrociarsi, nonostante la gran cura dimostrata da entrambi a mantenere confini netti nella loro attività. I *Problemi della scienza* di Enriques sono un testo che nasce dalla *crisi* e che parla di essa; un testo che non parte da presupposti solidi ma ne va alla ricerca con l'umiltà di chi è consapevole che mai più – in campo scientifico-epistemologico come in campo filosofico-speculativo ed etico-civile – si potrà utilizzare il linguaggio edificante di chi tiene il mondo e la verità in pugno. Il meglio del pensiero di Enriques, come quello di Labriola, di De Sarlo e di Vailati, – solo per fare alcuni nomi eccellenti – è un tentativo di rispondere alla crisi che colpisce la società e la mentalità, (anche la mentalità degli intellettuali), a cavallo dei due secoli che Chiappelli (nel brano inizialmente citato identificava con la crisi dell'egemonia positivista e con il sorgere di «bisogni nuovi e molteplici degli spiriti»). Eppure, se vogliamo mettere a fuoco lo sfondo critico di personaggi così inquieti e fondamentali, abbiamo bisogno anche di altri elementi. Il loro pensiero – nota la Faracovi – si muove

in un orizzonte quale quello del Novecento, segnato dall'emergenza dei nuovi e più vasti ceti sociali, il nesso fra livelli alti del sapere e cultura media si pone in forme inedite rispetto al passato. La nuova situazione può essere descritta in termini di crisi, come avviene presso i teorici della ribellione delle masse, oppure dar luogo a tentativi di circoscrivere l'impatto sociale del sapere, come accade nelle prospettive del liberalismo conservatore di Croce; può infine essere assunta come importante occasione di raccordo fra le nuove dimensioni del sapere e la cultura diffusa, in una prospettiva di taglio democratico, che deve qualcosa alle migliori indicazioni della civiltà positivista<sup>48</sup>

Enriques, Vailati, De Sarlo condividono se non altro l'aspirazione a coniugare *democrazia* e *scienza*, poiché in tale connubio scorgono «una condizione liberatrice di tutti i voleri umani nel regime di una giusta democrazia», la quale viene concepita non come «livellatrice di esseri che

---

<sup>48</sup> Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 81.



sortirono dalla natura diseguali attitudini, ma fecondatrice di tutte le energie, in uno sviluppo pieno della personalità di ciascuno»<sup>49</sup>.

Sul libro di Enriques piovono per lo più stroncature, se non veri e propri anatemi e l'aspetto interessante è che fra i critici più severi non ci sono solo scapigliati, mistici ed idealisti assoluti, ma anche Francesco De Sarlo e alcuni dei suoi più stretti collaboratori<sup>50</sup>.

Eppure è interessante notare come il breve manifesto della rivista di Enriques richiama da vicino le esigenze che stanno alla base della rivista di De Sarlo. L'anonimo compilatore si schiera contro il «particolarismo scientifico» e contro la «progressiva reciproca chiusura dei campi delle diverse specializzazioni» e si fa auspice di un diverso orientamento secondo cui la «la tendenza ad unità del pensiero» non sia il frutto di sintesi campate in aria, bensì il risultato di «tutti i bisogni reali ed ideali della vita onde la Scienza procede e di cui la Filosofia si fa interprete»<sup>51</sup>. Entrambe le testate si muovono dunque su una diagonale condivisa, aspirando ad una riforma generale della cultura filosofica che la renda finalmente «libera da legami diretti coi sistemi tradizionali» e finalizzata a «promuovere la coordinazione del lavoro», al fine di mettere in luce la «critica dei metodi e delle teorie» congiungendo «gli sforzi degli studiosi, innalzando la visione degli scopi scientifici sopra le forme particolari della ricerca»<sup>52</sup>.

Nonostante le evidenti affinità che ispiravano il lavoro di De Sarlo, di Enriques e delle riviste da loro animate, un dialogo – se non un vero e proprio asse strategico di politica culturale – non riuscì mai a consolidarsi.

Le relazioni e gli scambi fra le posizioni dell'idealismo rinascnte e quella vasta area di criticità scientifica ed interdisciplinare è certamente uno fra i tanti fatti che certa storiografia di matrice idealistica ha dimenticato di prendere in considerazione quando ha ricostruito, peccando di troppa ingenuità, le vicende del dibattito filosofico di questi anni come un conflitto da cui far emergere «vinti e vincitori», ovviamente riconducibili ai due compatti «fronti» degli idealisti e degli anti-idealisti, vale a dire dei sostenitori del «nuovo» e dei paladini del «vecchio».

Lo stesso De Sarlo tornerà su questi punti sia con le *Lettere filosofiche di un superato*<sup>53</sup> che con l'*Esame di Coscienza*<sup>54</sup>, contribuendo a ricostruire vicende e percorsi culturali in cui egli stesso era stato testimone e protagonista. A dispetto dei titoli non si tratta affatto di pensieri elaborati tardivamente appunto da un «superato». Al contrario, agli esordi del secolo, De Sarlo con una nutrita e valida pattuglia di collaboratori si presenta sulla scena della cultura filosofica italiana con molte cose da dire e con una posizione precisa su tutti i nodi cruciali del dibattito del suo tempo. Chi avrà la pazienza di sfogliare i numerosi fascicoli della rivista, si meraviglierà della consapevolezza storica della propria posizione, della precisione nell'individuare le priorità da affrontare e dell'altissima tensione etico-politico del proprio ruolo riformatore.

Questo lavoro non ha certo la pretesa di apportare un ribaltamento complessivo della storiografia novecentesca. Molte delle notizie e delle suggestioni che ne stanno alla base provengono da un filone di ricerca che affonda le sue radici nelle *Cronache* di Garin e nella loro esigenza di guardare più che alle opere «conchiuse nella loro definitiva compostezza», alle riviste e ai giornali in cui «le

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 84.

<sup>50</sup> Esemplare a questo proposito è la stroncatura che ne fa De Sarlo sulle pagine della sua rivista appena fondata: «Vecchio e nuovo positivismo», *C.F.*, 3, 1907.

<sup>51</sup> «Presentazione», in *Rivista di Scienza, organo internazionale di sintesi scientifica*, a. I, 1, (1907), pp.1-3.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> De Sarlo, *Gentile e Croce: Lettere filosofiche di un superato*, Firenze, F. Le Monnier, (Tip. E. Ariani), 1925.

<sup>54</sup> De Sarlo, *Esame di coscienza: Quarant'anni dopo la Laurea. 1887-1927*, Firenze, Tip. Bandettini, 1928.

dottrine si affacciarono prima, o in cui discesero poi a combattere in una polemica o a volgarizzarsi in una propaganda»<sup>55</sup>. L'attenzione al dibattito vivo che si ritrova in una recensione, in una stroncatura, in una lettera più che dalla disamina dei testi, deriva dalla volontà di sondare il terreno concreto su cui si raccolsero le forze necessarie alla scrittura di un programma riformatore basato sulla ricostruzione della ragione umana, sullo scambio fra saperi e sul recupero della dimensione dei valori. Insomma una sostenuta riforma del razionalismo. La *Cultura Filosofica* rappresenta nell'Italia di questi anni uno spazio importante di contenimento delle spinte disfattiste e liquidazioniste dei bancarottieri della scienza e del variegato mondo di chi vuole sbarazzarsi dei servigi della ragione perché in cerca di accessi diretti e più immediati al sapere e alla verità. Ma allo stesso tempo la rivista guidata da De Sarlo è autorevole tribuna da dove poter rilanciare «il valore di una rigorosa meditazione dei grandi problemi morali e religiosi» e da cui interrogarsi, oltre la cortina delle scelte di parte, sulla possibilità del rilancio del «discorso metafisico»<sup>56</sup>.

L'empiriocriticismo, la *Völkerpsychologie*, il neokantismo, il neovitalismo, le nuove scuole matematiche, le indagini di psicologia sperimentale, i nuovi indirizzi empiristici, la neonata antropologia, la ancora giovane sociologia, i quesiti della logica, l'estetica, l'etica: tutti questi indirizzi troveranno nella *Cultura Filosofica* un eccezionale terreno di confronto. Qui il pubblico colto degli inizi del Novecento può trovare un resoconto puntuale ed articolato delle diverse sensibilità che a questa data popolano la vita culturale europea e pagine mai incolori dove emergono con nettezza i lineamenti di un progetto ben preciso capace di fare fronte alle «invasioni barbariche» dell'irrazionalismo e del liquidazionismo. Un'esperienza quella della *Cultura Filosofica* che solo per distrazione o malizia intellettuale è stata collocata nella «complessiva, e talvolta logora, categoria di "positivismo"»<sup>57</sup>.

Il presente lavoro ha l'ambizione di riportare alla luce almeno una parte dei testi che, pur essendo editi e disponibili alla consultazione di tutti in alcuni archivi e biblioteche, costituiscono in effetti un sommerso di analisi, approfondimenti, indagini e polemiche di fatto inedite. La speranza che anima la ricerca è di poter essere utile in qualche modo a quella rinascita di studi storiografici che negli ultimi anni ha dato alla luce numerosi significativi approfondimenti sull'inquieto ed articolato mondo del dibattito filosofico compreso fra la fine dell'Ottocento e gli anni della Grande Guerra. Speriamo nello specifico di contribuire a colmare la lacuna indicata da Massimo Ferrari nel suo recente scritto *Non solo idealismo*. Lacuna riferita al fatto che «sul periodico di De Sarlo non esistono studi recenti, nonostante esso costituisca una tessera importante del mosaico che la ricerca storiografica ha ricomposto in polemica con la visione unilaterale del neoidealismo»<sup>58</sup>. Eppure il motivo che spinge a riaprire quei fascicoli, oltre la citazione puntuale o il riferimento a memoria, non si può basare unicamente sul fatto che la *Cultura Filosofica* costituisca uno «specchio fedele

---

<sup>55</sup> Garin, *Cronache*, cit., p. XI; continua Garin: «ché molto diverso è il sapore di una pagina letta in un volume messo insieme con sapienti correzioni a distanza d'anni, e quello dell'articolo ritrovato in un fascicolo di rivista, e ricollocato in un'occasione precisa», ibid.

<sup>56</sup> Garin, «Francesco De Sarlo: Psicologia e Filosofia», in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, cit., p. 47.

<sup>57</sup> De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit., p. 3.

Lo studio di De Liguori si rivolge proprio alla revisione critica volta a rivisitare la «pesante tradizione che grava tutt'oggi sul materialismo ottocentesco e, in particolare, su quello di derivazione scientifica che si continua a designare col nome di materialismo volgare». De Liguori infatti fa notare come «la revisione in atto di tutto il secondo Ottocento italiano, sta portando ad abbandonare molti vecchi luoghi comuni, spinge la più attenta analisi storiografica al fondo di esperienze concettuali per il passato trascurate o fraintese, quali quelle provenienti dalla medicina, dalla nascente psichiatria, dalla critica letteraria, dal romanzo, dalla storiografia. Entro quella rilettura, anche l'abborrito materialismo comincia a riconquistare una fisionomia più reale, tanto che per esso – entro i noti limiti di una età e di una cultura – sembra sia venuto il momento di un più sereno e distaccato esame», ibid., p. 3.

<sup>58</sup> Ferrari, *Non solo Idealismo*, cit., p. 284.

del pensiero e dell'attività di De Sarlo, della cui lunga ricerca la rivista costituisce un documento estremamente eloquente»<sup>59</sup>.

De Sarlo fu certamente l'animatore del periodico e questo rispettò in un modo o nell'altro le coordinate culturali grazie a cui egli stesso si era formato a cavallo dei due secoli. Studioso di medicina a Napoli (si laurea nel 1887), egli non aveva disertato anche i precoci interessi filosofici e aveva frequentato con interesse le lezioni dei due hegeliani, fra loro assai diversi, Bertrando Spaventa e Augusto Vera. Aveva seguito la trafila dell'apprendistato da psichiatra alla scuola di Augusto Tamburini e poi l'attività professionale nel manicomio di Reggio Emilia, si era anche preoccupato, inizialmente per ragioni professionali, di acquisire una conoscenza di prima mano delle ricerche di Darwin, che aveva poi fissato nei suoi giovanili *Studi sul darwinismo*<sup>60</sup>. Un'opera, questa, in cui De Sarlo aveva messo in guardia dalle «contraffazioni della lettera e dello spirito darwiniano»<sup>61</sup> riportando la discussione sul terreno scientifico dell'opera del grande naturalista, vale a dire sui risultati delle ricerche particolari e sul concreto dinamismo individuo-ambiente dell'evolversi delle specie screditando le interpretazioni ontologistiche che molti ambienti scientifici o pseudo tali avevano potuto veicolare<sup>62</sup>. Era stato uno dei protagonisti del «periodo classico della psicologia»<sup>63</sup> compreso fra il 1890 e il 1920, ossia gli anni in cui la psicologia «raggiunge il suo assetto istituzionale e si consolida come disciplina autonoma»<sup>64</sup>, e aveva recensito e messo in circolazione molti dei testi che oggi costituiscono la base storica di qualsiasi facoltà di psicologia<sup>65</sup> e aveva coltivato un interesse sincero per la sociologia e le scienze sociali che, seppur tardivamente, aveva raccolto nel suo lavoro sull'*Uomo nella vita sociale*<sup>66</sup>. Intradato precocemente agli studi filosofici (nel 1893) da quel «brav'uomo» di Luigi Ferri che lo indusse a lasciare la psichiatria, era stato chiamato nel 1900 da Mantegazza a sostituire Augusto Conti alla cattedra di filosofia Teoretica di Firenze che era stata di Villari. Pur non avendo mai ceduto alle tentazioni del

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> De Sarlo, *Studi sul Darwinismo*, Napoli, Stabilimento tipografico A. Tocco, 1887.

<sup>61</sup> Antonella Lucarelli, «De Sarlo, l'Evoluzionismo e la concezione psicologica», in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, cit., p. 203.

<sup>62</sup> «l'evoluzione non è necessaria, ma solamente determinata dal mezzo fisico in cui vive l'essere organico», De Sarlo, *Studi sul Darwinismo*, cit., p. 60; e più avanti: «Darwin era un naturalista e, come tale, non pensò che ai dati di fatto, né gli potevano mai passare per il capo le questioni scolastiche sull'esistenza degli universali. Egli studiò solo gli individui concreti e gli aggruppamenti di questi quali sono le specie», ibid., p. 204.

<sup>63</sup> Natale Stucchi, «Il IV Congresso Nazionale di Psicologia: Benussi e De Sarlo», in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, cit., p. 267; Nel 1903 De Sarlo aveva fondato un importante laboratorio di psicologia sperimentale a Firenze, sebbene non fosse il primo come spesso invece si sente ripetere. Per correttezza storica ricordiamo infatti che il primo laboratorio sperimentale di psicologia era stato inaugurato nell'Istituto Psichiatrico di Reggio Emilia nel 1880 da Augusto Tamburini e nel 1886 Giuseppe Sergi ne fonda uno analogo a Roma presso l'Istituto di Antropologia.

Oltre all'attività sperimentale De Sarlo collabora assiduamente con la rivista *Psiche*, edita a Firenze fra il gennaio del 1912 e il dicembre del 1915; aveva presieduto il Congresso nazionale di Psicologia organizzato nel 1923 dal Gabinetto di Psicologia del Reale Istituto di Studi superiori di Firenze intervenendovi con due significative relazioni sull'«Insegnamento della psicologia nelle Università» e sul «Valore della scienza psicologica nel tempo presente», in *Atti del IV Congresso nazionale di Psicologia, Firenze 1923*, Firenze, Bandettini, 1925.

La sua intera carriera era stata inoltre costellata di numerose pubblicazioni sulla psicologia, interesse che De Sarlo aveva coltivato dagli albori della sua attività, fino alla fine della sua vita: Cfr., De Sarlo, *Le Basi della Psicologia e della biologia secondo Rosmini, considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Roma, Tip. Terme Diocleziane, 1893; De Sarlo, *I Dati dell'esperienza psichica*, Firenze, Tipografia Galletti e Cocci, 1903; De Sarlo, *Psicologia e Filosofia*, Firenze, La Cultura Filosofica editrice, 1918; De Sarlo, *Vita e Psiche. Saggio di Filosofia della biologia*, Firenze, Le Monnier, 1934.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Oltre alla lettura dei testi di Freud, spesso in lingua originale, De Sarlo è fra i primi ad occuparsi delle ricerche sull'isteria e sull'ipnosi condotte da Janet, Charcot, Bruner.

<sup>66</sup> De Sarlo, *L'Uomo nella vita sociale*, Bari, Laterza, 1931; di questo ulteriore ma certo non marginale aspetto degli interessi di De Sarlo si è occupato Gabriella Sava nel saggio «Scienze sociali e teorie biologiche», in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio fiorentino di psicologia*, cit., pp. 217-248.

positivismo, con i suoi studi medici e psichiatrici, era un «fermissimo assertore del valore teorico delle scienze della natura» e compendia nella sua biografia personale tutto il travaglio di un'epoca e le motivazioni di fondo per cui, ad un certo punto, aveva ritenuto necessario dare corpo al progetto editoriale della *Cultura Filosofica*:

[De Sarlo] veniva alla filosofia dalla scienza alla cui bancarotta non credeva, era fortemente interessato agli sviluppi della psicologia, era già preso dal problema del rapporto fra “psicologia empirica” e “filosofia dello spirito”, sentiva tutto il valore di una rigorosa meditazione dei grandi problemi morali e religiosi, mentre continuava a domandarsi se ci fosse ancora posto per un discorso metafisico, ed eventualmente in quale senso. Il suo insegnamento e la sua indagine lungo i primi decenni del nuovo secolo si svolsero, costantemente e consapevolmente, in questa direzione: mettere in chiaro, sul campo, il problema del rapporto scienza-filosofia affrontando la questione nel legame fra psicologia sperimentale e filosofia<sup>67</sup>

La robustezza delle radici positive e l'apertura europea dei suoi interessi fa di De Sarlo un avversario temibile per tutti coloro i quali volevano purificare gli studi filosofici di inizio secolo da ogni possibile contaminazione epistemologica ed interdisciplinare. È significativa a questo proposito la durezza del tono di una celebre lettera dove Croce informava l'amico Giuseppe Lombardo Radice della sua decisione di «non dare tregua a De Sarlo», fino a che questi non fosse stato ridotto «al silenzio», consapevole del fatto che «il De Sarlo, pel posto che occupa a Firenze, ha un'influenza e aspira a prendere un'autorità, che può esser dannosissima»<sup>68</sup>. E sono anche significative le preoccupate esternazioni di Papini che in una lettera a Vailati sintetizza bene la non riducibilità di De Sarlo all'ingenuità di certe posizioni positivistiche altrimenti facilmente smantellabili:

si sapeva che il De Sarlo era stato medico, psichiatra, si aspettava che fosse un positivista: invece niente di tutto ciò. Uno spiritualista un po' modernizzato, che continua la tradizione del Mamiani e del Ferri, con qualche idea del Fouillée, ma che ha il coraggio, sulla soglia del secolo XX, di parlare di vero, di falso, di bene, di male, di vita, di patria<sup>69</sup>

De Sarlo e la rivista da lui fondata a Firenze rappresentano dunque un momento fondamentale in cui si imbatte «chi vada ripercorrendo le vicende della cultura filosofica italiana dei primi tre decenni del secolo»<sup>70</sup>. Eppure sarebbe riduttivo sostenere che l'esperienza del periodico fiorentino si esaurisca nelle indicazioni del suo fondatore trattandosi poco più di un giornale concepito *ad personam*. Quello che è interessante a questo proposito mettere in rilievo è che il peso e la mole di lavoro di riforma e ripensamento complessivo dei compiti e delle prospettive di una cultura filosofica che sappia stare al passo coi tempi della crisi di inizio secolo, non può gravare sulle spalle di un singolo uomo. Una rilettura complessiva della rivista risulta istruttiva anche per la revisione del giudizio comunemente accettato da una tradizione che va – come abbiamo visto – da Garin a Ferrari e che indica nella *Cultura Filosofica* l'organo, non di un progetto riformatore corale, ma l'espressione di un singolo pensatore. La presenza di studiosi come Bonatelli, Aliotta, Lamanna, Calò e, in maniera più rada ma non per questo meno significativa, di Mondolfo e Varisco, non può essere ridotta a semplice presenza ombra della solitaria attività di De Sarlo e del «suo oscillare tra un lavoro “positivo” che valorizzava l'analisi scientifica e un modo più tradizionale d'intendere la

---

<sup>67</sup> Garin, “Francesco De Sarlo: Psicologia e Filosofia”, in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio fiorentino di psicologia*, cit., pp. 46-47.

<sup>68</sup> Croce, “Lettere inedite di B. Croce a Giuseppe Lombardo Radice”, *Il Ponte*, XXIV, 1968, pp. 980-981.

<sup>69</sup> Giovanni Papini, *Diario 1900 e pagine autobiografiche sparse 1894-1902*, Firenze, Vallecchi, 1981, p. 40.

<sup>70</sup> Ibid., p. 33.

filosofia»<sup>71</sup>. Pubblicazione dopo pubblicazione si consolidano determinati rapporti, alcuni autori escono di scena per una sopraggiunta incompatibilità di opinioni e progetti, (è il caso di Varisco<sup>72</sup>), altri conquistano uno spazio sempre più rilevante ritagliandosi, quasi in regime di monopolio, un proprio terreno di ricerca (è per esempio il caso di Lamanna). In ogni caso non abbiamo l'impressione di una compilazione personalistica della rivista o peggio di una piatta univocità degli interessi di studio. Rimane il fatto che, se confrontato con altre testate anche di maggiore diffusione come la *Rivista di Filosofia*, il periodico fondato da De Sarlo non si dimostra così disponibile a quel «certo eclettismo»<sup>73</sup> propugnato invece per esempio da Remo Cantoni fin dal primo fascicolo della rivista di cui aveva preso il timone ereditando la *Rivista Italiana di Filosofia* di Luigi Ferri. La coerenza d'indirizzo, di aspettative e progetti che caratterizza la *Cultura Filosofica* sono aspetti che ancora nessuno ha mai portato alla luce in maniera organica e costituiscono lo strumento espressivo di una pattuglia di autori accomunati dal fatto di possedere, alle soglie del secolo nuovo, un progetto di indagine teorica e di riforma culturale a cui dedicare le migliori energie e le fatiche quotidiane. Mutuando le parole della Faracovi che introducono il suo studio sul *Caso Enriques*, si può dire che anche «questo lavoro avrà raggiunto il suo scopo essenziale se contribuirà a riaffermare il senso della pluralità e della ricchezza delle direzioni di ricerca, dei patrimoni di idee, degli spunti e delle suggestioni che definiscono la tradizione italiana; una pluralità, rispetto alla quale margini assai ampi di provvisorietà ed arbitrarietà sono impliciti nella *reductio ad unum* propria di ogni individuazione unilineare di una direzione e di un carattere come l'asse privilegiato di una identità culturale»<sup>74</sup>.

Queste, in sintesi, le motivazioni che hanno spinto ad un lavoro del genere, confidando nel fatto che forse, da una «modesta cronaca» su una rivista che molte voci autorevoli considerano di non primaria importanza, possa emergere un contributo o uno stimolo alla discussione per fare luce sulle dinamiche dello scontro di idee che investì impetuosamente i circoli intellettuali dei primi due decenni del secolo, mettendo seriamente in crisi la «curvatura umanistico-retorica della nostra generale cultura»<sup>75</sup>.

Un lavoro animato dalla consapevolezza che le idee filosofiche, anche quelle apparentemente più astratte od «elevate», «non sono parторite da altra filosofia», ma risultano sempre espressione «dello sviluppo storico reale»<sup>76</sup> di cui costituiscono un documento prezioso da riportare alla luce per meglio chiarire la nostra posizione e il nostro ruolo all'interno della società del nostro tempo.

<sup>71</sup> Ferrari, *Non solo Idealismo*, cit., p. 284.

<sup>72</sup> Sul rapporto fra Varisco e *La Cultura Filosofica*: Ferrari, *Non solo Idealismo*, cit., pp. 283-310.

<sup>73</sup> Ibid., p. 255; Cantoni era preoccupato di imprimere un indirizzo troppo personale al periodico e aveva lanciato un progetto di condivisione basato non tanto sull'adesione al criticismo, quanto sulla credenza nella funzione critica della filosofia: «alla rivista potranno collaborare tutti coloro che son persuasi non potersi risolvere i problemi della scienza e della vita col naturalismo puro, e che d'altra parte respingono quell'idealismo dogmatico che si fonda sul pensiero astratto e pretende di svolgere le sue dottrine senza far la critica dei concetti e dei principii e senza tener conto dei risultati particolari», Remo Cantoni, «Ai lettori della Rivista», *Rivista Filosofica*, I, 1899, vol. I, p. 4; si tratta di un programma che solo in apparenza può presentare strette analogie con quello della *Cultura Filosofica* di De Sarlo. Non è certo un caso che proprio dalle colonne della *Rivista Filosofica* sarà Marchesini ad attaccare duramente De Sarlo, rimproverandogli l'«assurdità» di conservare l'*apriori* nelle riflessioni filosofiche e negli studi psicologici. Marchesini, così facendo, riduce evidentemente l'*apriori* ad elemento «metafisico e trascendente», introdotto surrettiziamente nella riflessione scientifica. Marchesini, «Fra i libri», *Rivista di Filosofia, pedagogia scienze affini*, II, 1900, vol. III, pp. 415-416; sulle vicende della *Rivista Filosofica* e della sua lunga evoluzione storica ed ideologica. Cfr., Guarnieri, *La «Rivista Filosofica» (1899-1908). Conoscenza e valori del Neokantismo italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

<sup>74</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 12.

<sup>75</sup> Paolo Parrini, *Filosofia e Scienza nell'Italia del Novecento, figure, correnti, battaglie*, Milano, Guarnieri e Associati, 2004, p. 12.

<sup>76</sup> Garin, *Cronache di Filosofia Italiana*, cit., p. XIII.

# Capitolo I

## Per una concezione integrale della ragione e un nuovo orientamento epistemologico

### 1 Un programma articolato

Il primo numero della *Cultura Filosofica* esce a Firenze il 15 gennaio 1907. Firenze non è una città qualsiasi, ma l'epicentro del dibattito teorico e palestra per quell'insieme variagato di esperienze che fanno della critica alla cultura ufficiale e della ricerca di soluzioni alternative al fideismo e alle ideologie della *belle époque* il loro baricentro. A questa data è praticamente obbligatorio prendere posizione sul dibattito epistemologico che agita ormai da un paio di decenni tutti i circoli della filosofia e della scienza europea. Anzi, si può affermare che una delle motivazioni principali che spinge De Sarlo ad impegnarsi in questa nuova esperienza editoriale sia di rilanciare, sotto il segno di un nuovo orientamento, il dibattito epistemologico all'indomani del terremoto in cui erano cadute le «scienze europee», infondendovi tutto l'acume e la passione della sua formazione laboriosa e composita.

Il clima generale in cui l'esperienza intellettuale ed editoriale di De Sarlo prende le mosse, viene fotografata da Garin che, alla svolta degli anni Settanta, ritorna a riflettere sui delicati equilibri del passaggio di secolo e sulle fratture e questioni che hanno caratterizzato soprattutto le classi intellettuali italiane:

da un lato riemergono l'arroganza dello scientismo, la rozzezza di metafisiche "positivistiche" vecchie e nuove, la retorica superficiale di temi pseudo-materialistici, e dall'altro, gli "idealismi" [...]. Intanto la rivoluzione contro il dogmatismo, o contro torbidi scientismi, si fa rifiuto della storia; la dimostrazione dei limiti della ragione scientifica si rovescia in apologia dell'irrazionale; la coscienza della finitezza umana si converte in negazione dell'uomo, il senso del sociale in distruzione dell'individuo. D'altra parte, se nessuna dottrina è innocente, neppure la storia è garantita, né l'ascesa di *claritate in claritatem* è necessaria. Se non intervenga il lavoro della ragione critica, errori e sconfitte, e tutte le esperienze del passato, rimangono vane<sup>77</sup>

In questo clima si muove un gruppo di studiosi italiani che non si riconosce nelle posizioni del positivismo ortodosso, ma che, d'altro lato, percepisce l'esigenza di un programma di lavoro finalizzato a ritessere le fila della storia della ragione, anche per far fronte alla sua «crisi» e meglio affrontare la sua messa in mora. Oltre ai diversi esponenti della *lignée* metodica, interna al positivismo, (Limentani e Juvalta, solo per fare due nomi illustri), che avevano criticato le forme di metafisica naturalistica in cui si risolveva il rigido materialismo deterministico, optando in favore di una problematicità del reale, di una rivalutazione dell'uomo, delle sue capacità inventive e progettanti, emerge nel panorama culturale italiano anche la figura di De Sarlo. I suoi autorevoli trascorsi scientifici e psicologici, la tendenza allo spiritualismo teistico e la sua costante apertura alla filosofia moderna straniera, (specie inglese e tedesca), ne fanno uno straordinario protagonista delle vicende intellettuali del primo Novecento italiano. Anche Garin — nota Savorelli — concentra la sua attenzione, non a caso, su Limentani e De Sarlo, (entrambi suoi maestri in gioventù), perché

---

<sup>77</sup> Garin, *Tra due Secoli: socialismo e Filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari, De Donato, 1983, p. 330.

in loro vede uno «spiraglio, tenue, di un positivismo di cui coglievano le voci più profonde»<sup>78</sup>. In particolare Garin riconosce al filosofo di Potenza e al suo gruppo, di essere stati i primi ad accorgersi in Italia di personaggi come Freud, Husserl, Brentano e in generale di aver compreso — e posto immediatamente in evidenza sulle colonne della *Cultura Filosofica* — «l'importanza di pensatori che l'Italia a lui contemporanea o ignorava o fraintendeva»<sup>79</sup>. L'invito di Garin a «rimischiare le carte» — scrive Savorelli — è perentorio e a tratti ruvido: non un'analisi per «ismi», non per «classificazioni nazionali», ma per «eventi decisivi», non le «alternative consuete» e «ingenue» della storiografia delle «condanne e riabilitazioni», non la «retorica» apologetica delle «esortazioni alla scienza o alla filosofia», quando «proprio qui è il problema: il significato e la funzione, se vi sia, del filosofare, così come il senso e il valore, non di una Scienza in generale, ma delle concrete, esistenti, ricerche e discipline scientifiche»<sup>80</sup>.

Difficile immaginare un approccio di studi più costruttivo di questo ai testi contenuti nei numerosi fascicoli della *Cultura Filosofica*: uno studio finalizzato non tanto a creare nuove etichette storiografiche, bensì a cogliere tutte le sfumature di un metodo di studio innovativo ed audace che allora cercava di farsi strada tra tanta confusione. E allora, prima di sforzarci a classificare i movimentatori della rivista, in quelle caselle rassicuranti che hanno come desinenza un *-ismo*, sarà forse più proficuo sondare il rilancio critico del dibattito epistemologico, per meglio comprendere gli obiettivi, le strategie e anche i limiti di questa singolare e, in fin dei conti, poco conosciuta esperienza. E il dibattito epistemologico, in questo travagliato inizio secolo, non può che ripartire dalla discussione sulla circolarità fra «filosofia» e «scienza» e sul ruolo da assegnare all'indagine filosofica da intendersi come «dottrina e critica della scienza umana»<sup>81</sup>.

La rivista che andiamo ad analizzare ripensa completamente la dimensione filosofica, situandola però non ai margini delle scienze, come sintesi esterna dei loro risultati più generali, bensì «nel cuore stesso delle ricerche scientifiche»<sup>82</sup>. Il tempo dell'ingenuità in campo di riflessione epistemologica, delle leggerezze meccanicistiche e dei grandi sistemi onnicomprensivi, sembra oramai essere volto al termine. Proprio sulle questioni epistemologiche si concentra il dibattito italiano ed europeo e si tratta di una riflessione che non si esaurisce nel corso di poco tempo e che, a cascata, coinvolge tutti i temi classici della riflessione filosofica, dalla gnoseologia all'etica, alla filosofia politica.

Molti anni dopo le prime celebri discussioni svolte durante il passaggio di secolo, Antonio Banfi, in un saggio pubblicato nel 1941 su *Studi filosofici*, batterà ancora sulla necessità di una ricomposizione «tra scienza e cultura», generalizzando la questione epistemologica e riprendendo temi su cui i movimentatori della *Cultura Filosofica* avevano speso così ampie energie. Secondo Banfi è la scienza stessa che ha il dovere di porsi come fattore civilizzatore e volano filosofico, «in quanto ha coscienza della sua realtà spirituale e umana, cioè della sua dignità e natura teoretica, della sua varietà di strutture e di forme, del suo processo di sviluppo, della sua aderenza profonda alla vita e agli altri aspetti concreti della cultura, della sua funzione sociale e umana»<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Alessandro Savorelli, «L'Eredità del Positivismo», *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), p. 270

<sup>79</sup> *ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>81</sup> De Sarlo, *La filosofia nella cultura contemporanea: discorso inaugurale letto nell'aula magna del Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze il 3 novembre 1906*, Firenze, Tipografia Galletti e Cocci, 1907, pp. 67-88.

<sup>82</sup> Faracovi, *Il caso Enriques*, Livorno, Belforte editore libraio, 1984, p. 26.

<sup>83</sup> Antonio Banfi, «Cultura scientifica», in *L'uomo copernicano*, Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 265-266.

La ricomposizione di *scienza e cultura* (e specificatamente della cultura filosofica), la portata civile e morale del dibattito sull'epistemologia e la necessità di avviare un'autocritica della scienza a partire dai limiti storicamente determinati delle sue eccessive pretese ottocentesche sono tutte questioni che avevano catturato l'attenzione di molti compilatori della rivista guidata da De Sarlo.

Eppure il lettore che scorga anche velocemente gli indici dei fascicoli lungo un decennio di pubblicazioni, si accorgerà che l'attenzione per il dibattito epistemologico *strictu sensu* e la riflessione, inizialmente considerata prioritaria, sulla «crisi dei fondamenti», non è un impegno destinato a durare nel tempo, o meglio, non si tratta di questioni tematizzate così a lungo da rappresentare un richiamo continuo per il pubblico colto.

Appare singolare che le iniziali, e così insistenti, indicazioni di lavoro sulla revisione del fideismo positivistico volta ad emarginarne gli aspetti dogmatici, in prospettiva di un generale ripensamento dell'orientamento epistemologico, siano concentrate e sviluppate soltanto nel corso dei primi anni di vita della rivista. Con il passare del tempo, le indagini sui «problemi della scienza» vengono affiancate dall'indagine gnoseologica o metafisica, andando ad essere integrate da riflessioni di respiro più schiettamente filosofico o da ricostruzioni di carattere storico.

Parimenti dobbiamo notare come l'aggiornamento puntuale dei momenti più significativi della *Krisis* delle metodologie epistemologiche lasci il posto ad una attività storiografica che si orienta ad indicare quali fondamenti del pensiero moderno debbano essere oggetto di indagine. L'interesse per le questioni epistemologiche, inizialmente ritenuto strategico, intorno agli anni Dieci lascia il posto a discussioni di tipo morale, storico e gnoseologico e — a ridosso della guerra — marcatamente etico-politico. Il fatto è di per sé abbastanza inusuale se si pensa alle dichiarazioni iniziali del comitato di Redazione e al tono dei primi articoli, eppure non sarebbe corretto parlare di un calo di interesse per le questioni legate alla teoria epistemologica. Avviene piuttosto che ad un determinato momento si dia per scontata ed acquisita la battaglia culturale condotta nei primissimi anni di attività e che, appunto intorno agli anni Dieci, si passi ad una seconda fase del programma da sviluppare: una fase più marcatamente orientata verso problemi di carattere morale, gnoseologico e storico.

Non siamo di fronte ad un brusco cambio di rotta, ma è certo che con il trascorrere del tempo le riflessioni sulla metodologia scientifica e sulla necessità di stabilire un preciso programma di ricerche interdisciplinari si allentano notevolmente, lasciando spazio crescente ad un discorso marcatamente più filosofico e storiografico. Il punto è che la riflessione epistemologica va diradandosi, proprio in un momento in cui non è affatto risolta la vertenza sulle questioni fondamentali della veridicità dei risultati scientifici, sulla validità dei fondamenti teorici, sull'oggettività della conoscenza epistemologica e sulla necessità di mantenere costantemente aggiornato il dialogo fra i saperi e di ridefinire gli spazi di manovra delle singole discipline.

Eppure la concezione nuova dell'indagine filosofica a cui la rivista diretta da De Sarlo dedica ampie energie, è interamente basata sul rapporto fra conoscenze *a posteriori* e conoscenze *a priori*, sul concetto di *esperienza*, (anche se in una maniera del tutto differente rispetto alla filosofia empirica che aveva permeato di sé il secolo precedente) e, in generale, sull'idea di una faticosa ricerca finalizzata ad accrescere il nostro patrimonio di conoscenze «alla luce dei metodi scientifici, controllati e controllabili, esame per quanto possibile esatto e rigoroso dei dati dell'esperienza



esterna ed interna»<sup>84</sup>. Le ricerche epistemologiche avevano dunque portato i movimentatori della rivista a pensare che la filosofia non può essere intesa come *conoscenza pura*, dal momento che le conoscenze *a posteriori* e quelle *a priori* si rinviano a vicenda e le idee, i principi e gli assiomi non nascono dal nulla ma vengono determinati in relazione ai dati dell'esperienza, e questi ultimi risultano inintelligibili senza il supporto dei primi. In altri termini, da una parte si presuppone il *dato*, (l' "immediato"), che deve essere interpretato, mediato, e dall'altra il *pensiero*, che si deve esercitare sui dati dell'esperienza, e non sul vuoto. Il pensiero ricostruisce ciò che vi è di razionale nel mondo attraverso i segni forniti dall'esperienza stessa e gli enti reali (gli oggetti della nostra esperienza) possiedono l' «attitudine» a sollecitare questo tipo di attività gnoseologica.

La fisionomia dell'indagine filosofica, concepita a stretto contatto con l'indagine epistemologica, cambia di segno rispetto a modelli filosofici slegati da simili problemi. Le "idee" — per fare un esempio — non sono entità a sé stanti, bensì la forma stessa del pensiero, l' "attitudine" della nostra mente a fermare l'attenzione su certi aspetti o momenti degli oggetti esperienziali a preferenza di altri. Torneremo in maniera analitica su questi problemi, per ora possiamo accontentarci di tenere presente che interdisciplinarietà, rapporto fra saperi, condivisione fra conoscenze *a priori* e *a posteriori*, unicità del metodo scientifico, ricerca particolaristica e aspirazione filosofica all'unità del sapere costituiscono il nocciolo dell'attività della rivista guidata da De Sarlo e la base per una ridefinizione integrale della ragione umana e dei suoi compiti.

Tuttavia, proprio tenendo presente l'affermata necessità di rendere organici i saperi e in particolare l'indagine filosofica con i risultati delle scienze, risulta difficilmente comprensibile come l'insistenza sul nesso filosofia-scienza sia scemata visibilmente proprio nel momento in cui filosofie ed ideologie di stampo marcatamente irrazionalistico, mistico o idealistico, sono andate affermandosi in Italia e in Europa con maggior vigore e iniziando ad occupare posti di potere poi consolidatisi in quegli ambienti accademici che all'inizio del secolo apparivano come inespugnabili. Persino il nesso filosofia-scienza — riconosciuto dalla storiografia più aggiornata come un nodo cruciale per l'orientamento dei grandi movimenti intellettuali europei dell'epoca — sembra non essere un punto di approfondimento duraturo, rimanendo nei fatti più un presupposto teorico che un oggetto di studio analitico. Alcuni autori della rivista tornano a ridosso degli anni Dieci — come nel caso di Aliotta in occasione della recensione ad un testo di Garbasso *Fisica d'oggi. Filosofia di domani*<sup>85</sup> — a ricordare i vantaggi di un lavoro cooperativo fra le discipline filosofiche e quelle naturalistiche<sup>86</sup>. Ma a parte il richiamo occasionale dettato da una recensione o da sporadiche dichiarazioni metodologiche, la rivista smette abbastanza presto di occuparsi di un problema di cui inizialmente era stata valutata con attenzione — e preoccupazione — la priorità su ogni altra questione. A nostro avviso è importante chiedersi se si tratti di uno spostamento di interessi, di un mutamento di programma o semplicemente se De Sarlo e il suo gruppo ad un certo punto abbiano ritenuto scontati determinati passaggi spostando il loro interesse su indagini di diverso tipo.

---

<sup>84</sup> Gennaro Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, Napoli, ed. Rondinella, 1940, p. 182.

<sup>85</sup> Antonio Aliotta, recensione di *Fisica d'oggi. Filosofia di domani*, di Antonio Garbasso, *C.F.*, 1, (1911); Il libro di Garbasso era stato pubblicato a Milano dalla Libreria Editrice Milanese nel 1910.

<sup>86</sup> Gli scienziati hanno tutto da imparare dai filosofi e viceversa. Così Aliotta nella recensione al testo di Garbasso: «i primi apprenderanno quella severa disciplina del metodo, che infrenerà i voli troppo pindarici della fantasia speculativa; acquisteranno gli altri, sollevando per un poco gli occhi dal microscopio e dalle formule, quell'abito critico, che farà per lo meno abbassare di qualche ottava il tono dommatico col quale usavano, fino a pochi anni or sono, sentenziare a sproposito intorno ai problemi gnoseologici, metafisici e religiosi», *ibid.*, p. 91.

A questo proposito è forse utile ricordare che il dialogo fra saperi e l'organicità fra filosofia e scienza non era un argomento ad esclusivo appannaggio della sola attività editoriale di De Sarlo<sup>87</sup>, ma una questione fortemente sentita ed affrontata nel panorama culturale dell'epoca che aveva visto, nel giro di pochi anni, un fiorire di riviste che condividevano con la *Cultura Filosofica* punti di programma non marginali<sup>88</sup>.

Il diradarsi delle preoccupazioni epistemologiche e metodologiche è sicuramente un indicatore interessante di un duplice aspetto che possiamo fin da questo momento individuare come caratteristico della rivista. Da una parte De Sarlo e i suoi collaboratori concepivano la loro attività non come un caotico insieme di interessi eterogenei, bensì come lo svolgimento di un programma di ricerca e confronto da aggiornarsi periodicamente e da sviluppare secondo un piano. Una volta affrontate le principali questioni epistemologiche ed inserita a pieno titolo la rivista nel contesto di un dibattito italiano ed europeo, gli autori che la animavano avevano ritenuto necessario passare a fasi successive di studio dando i risultati delle prime ricerche per scontate. Evidentemente non si giudicava opportuno appiattirsi monodimensionalmente sulle questioni epistemologiche. Ecco perché ad un certo punto, intorno agli anni Dieci, avevano preso piede nuovi interessi più marcatamente filosofici e anche la polemica sulla «filosofia pura» si era fatta meno pressante. Non si trattava affatto di un rinnegamento degli obiettivi iniziali, bensì di un loro coerente svolgimento logico, anche perché un attento lettore dei fascicoli della rivista ritrova in essi un filo rosso ben preciso e riconosce nelle indagini sulla gnoseologia, sull'etica, sulla metafisica, sulla religione il medesimo orientamento che aveva caratterizzato le iniziali prese di posizione sulle questioni epistemologiche e sulla necessità di andare oltre l'esperienza del positivismo.

Questo fatto però rivela anche una certa ingenuità nella valutazione delle esigenze culturali dell'epoca. Con il senno di poi, possiamo condividere le osservazioni di Parrini relativamente allo svolgimento del dibattito di inizio secolo sull'«occasione mancata» di una parte della cultura filosofica italiana di legarsi con maggior forza ai circoli intellettuali d'oltralpe e oltre oceano:

resta certamente un peccato che l'ostracismo crociano da una parte, e certe chiusure dell'ambiente scientifico italiano, dall'altra, abbiano seriamente ostacolato la partecipazione del nostro paese agli enormi progressi compiuti dalla disciplina nella restante parte della prima metà del secolo Ventesimo. Dal punto di vista filosofico, ciò risulta tanto più deprecabile quando si consideri che in quegli stessi anni all'interesse per la logica si accompagnavano pure in Italia ricerche di tipo metodologico, semantico ed epistemologico a loro volta in linea con ciò che si veniva elaborando nei maggiori paesi europei e negli Stati Uniti d'America<sup>89</sup>

Restando nel nostro campo di ricerca possiamo spingerci ad affermare che, forse, una maggiore insistenza su alcuni temi epistemologici e storiografici anche da parte degli autori della *Cultura Filosofica*, avrebbe garantito maggiori possibilità al dibattito italiano di tenersi al passo con quello europeo e mondiale. Sarebbe bastato — ed è lo stesso De Sarlo ad ammetterlo nelle sue *Lettere di*

---

<sup>87</sup> Solo per portare un esempio, l'anonimo autore del manifesto di presentazione della *Rivista di Scienze*, (il cui primo numero viene dato alle stampe lo stesso anno in cui De Sarlo fonda *La Cultura Filosofica*), si scaglia contro il particolarismo scientifico e contro la reciproca chiusura dei campi delle diverse specializzazioni. L'esigenza di un diverso orientamento degli studi filosofici era un marcatore fondamentale dell'epoca, perché si percepiva il bisogno di stimolare «una filosofia, libera da legami diretti coi sistemi tradizionali», capace di «promuovere la coordinazione del lavoro, la critica dei metodi e delle teorie, e di affermare un apprezzamento più largo dei problemi della scienza» e di «congiungere gli sforzi degli studiosi, innalzando la visione degli scopi scientifici sopra le forme particolari della ricerca», Presentazione, *Rivista di Scienza, organo internazionale di sintesi scientifica*, 1, (1907), pp.1-3.

<sup>88</sup> A parte la rivista di Enriques e Rignano ricordiamo anche l'*Arduo*, periodico bolognese che esce dal gennaio al dicembre del 1914 e dal 1921 al 1924, il cui programma prevede il superamento del contrasto fra scienza ed umanesimo.

<sup>89</sup> Parrini, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento*, cit. p. 36.

*un superato*<sup>90</sup> — continuare a tematizzare con metodo le indagini epistemologiche e a ricercare con più profondità le cause della crisi delle scienze. Invece tutto il bagaglio di riflessioni sull'epistemologia che permea di sé i primi fascicoli della rivista, ad un certo punto, viene come dato per scontato, proprio nel momento in cui sarebbe stato necessario consolidare il ragionamento iniziato agli esordi del secolo, coltivando i numerosi spunti che si erano toccati e allargando il bacino degli interlocutori, anche di quelli che in una prima fase erano stati esclusi. È questo un primo, certo non marginale, punto di debolezza nell'attività della rivista fiorentina e della sua politica culturale. Aspetto che concorrerà, insieme ad altri fattori, alla sua debolezza nel panorama filosofico italiano del tempo.

Se a questi fondamentali aspetti aggiungiamo le ultime ricerche storiografiche che hanno messo in luce il carattere europeo e per nulla «ingenuo» o «provinciale» dell'opera egemonica crociana<sup>91</sup>, possiamo facilmente comprendere i motivi storici che hanno reso poco fruibile il progetto riformatore presentato sulle pagine della *Cultura Filosofica*. Ma procediamo con ordine.

## 2 Filosofia e scienza: l'orditura necessaria contro il «dilettantismo»

Ornella Faracovi, ricostruendo le vicende che hanno reso interessante e contraddittorio il «caso Enriques», nota come

l'epistemologia del Novecento si definì a livello europeo in rapporto ai nuovi sviluppi del sapere scientifico, con particolare riguardo alle geometrie non euclidee e alle dinamiche post-newtoniane; in quell'orizzonte, essa procedette alla messa a fuoco dei limiti e delle debolezze dell'immagine positivista della scienza<sup>92</sup>

Il nesso fra *scienza* e *filosofia* viene tematizzato non più sulla base di interessanti dichiarazioni di intenti, ma analizzando i principali risultati a cui, a partire dalla fine dell'Ottocento, avevano messo capo «scienziati militanti» come Mach e Poincaré. Il problema a questa data è riaffermare con forza — evitando però le «conseguenze estreme del processo di degenerazione dell'equivoco positivista»<sup>93</sup> — l'urgenza da parte dei filosofi di intrattenere un rapporto costruttivo e collaborativo, e non di asservimento, con il sapere scientifico.

La studiosa ci mette anche in guardia dai pericoli di troppo facili generalizzazioni nella lettura del dibattito di questi densi anni, e ci consiglia di prestare più attenzione alle sfumature di una dialettica che non ha visto solo l'opposizione fra «distruttori della ragione» da una parte e conservatori del positivismo dall'altra, ma ha visto anche una contaminazione reciproca delle parti quando non una loro convivenza in una medesima riflessione:

---

<sup>90</sup> De Sarlo, *Gentile e Croce: Lettere filosofiche di un superato*, Firenze, Le Monnier, Tip. E. Ariani, 1925.

<sup>91</sup> Così Garin sul presunto “provincialismo” crociano e alla matrice non hegeliana, ma herbartiana e kantiana, del suo pensiero: «a un esame attento e spregiudicato il panorama culturale italiano fra Ottocento e Novecento si rivela sensibilmente diverso: “traduzione” di fenomeni molto vasti, europei e più che europei. Nella sua genesi il pensiero del Croce si mostrava legato allo herbartismo, alle vicende del Kantismo, e spesso assai vicino a quelle correnti che con Simmel e la filosofia della vita, incideranno profondamente, in un tempo successivo, sulle idee di Antonio Banfi. Neokantismo, comunque ben più che neohegelismo [...], e dialettica vita-forma, e discussione del rapporto fra scienze della natura e scienze dello spirito, e indagine sulla storia, e polemica antipositivistica all'unisono con buona parte del dibattito contemporaneo nel mondo. Intorno a Croce una molteplicità di posizioni assai battagliere traduceva le voci varie di un'inquieta vigilia», Garin, *Intellettuali italiani*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. XXIII-XXIV.

<sup>92</sup> Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 7.

<sup>93</sup> Garin, “Il positivismo come metodo e come concezione del mondo”, in *Tra due secoli, socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari, De Donato, 1983.

Ad una lettura, che appare oggi per molti versi non più proponibile, del passaggio del secolo nei termini rigidi della «distruzione della ragione» e del «processo alla scienza», vengono sostituendosi letture più articolate, nella stessa reazione antipositivistica si tende a mettere in evidenza non tanto il generico processo al positivismo *tout court*, quanto la messa in questione dell'idea positivista di un processo necessario ed unilineare, la crisi di una concezione specifica del significato e dei metodi delle scienze, delle loro relazioni interne, del rapporto con la filosofia<sup>94</sup>

È una lettura condivisibile. Anche la *Cultura Filosofia* partecipa alla «reazione antipositivistica», ma appunto non sul versante della «distruzione della ragione», bensì su quello più articolato di una ridefinizione integrale delle categorie e degli strumenti dell'epistemologia con una costante attenzione — solo per fare un esempio — verso i problemi della *Lebensphilosophie* e la questione della teleologia che lo scientismo aveva completamente accantonato.

Il positivismo — scrive acutamente Patrizio Amato — mostrava tutto d'un tratto il suo «volto contraddittorio, la sua incapacità di distinguere correttamente tra la storia biologica e la storia umana, tra trasformazione degli organismi viventi e trasformazione della società, tra l'esistenza di leggi naturali che agivano sull'uomo e la possibilità dell'uomo di agire sulla natura per “adattarsi” a vivere meglio, per crearsi condizioni di esistenza più favorevoli»<sup>95</sup>. Era quindi ovvio che la ridefinizione dei paradigmi culturali dovesse orientarsi altrove e, in Italia, sono in molti a guardare ai risultati della scuola empiriocritica anche per mettere in valore certe categorie delle espressioni meno dogmatiche e scolastiche del positivismo<sup>96</sup> che avevano resistito alla «crisi maturata dall'interno dei suoi equivoci»<sup>97</sup>.

Del resto, in un recente lavoro, anche Massimo Ferrari insiste sul pericolo di recepire acriticamente dicotomie come «positivismo-idealismo, scienza-filosofia, ragione-irrazionale»<sup>98</sup>. Il pericolo è

---

<sup>94</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit. p. 7; Anche Ferrari nel contributo in omaggio alla figura di Garin, comparso recentemente sul *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, mette in guardia da facili schematismi. In particolare Ferrari rievoca l'importante esperienza della rivista tedesca *Logos*, dove agli esordi del Novecento si mescolarono esperienze intellettuali di diversa matrice: «va sottolineato come la distruzione della ragione, nella versione di Garin, sia fortemente legata all'irradiazione di una variegata filosofia della vita, su cui Garin ha insistito ripetutamente, anticipando un interesse per i *Lebensphilosophen* che si è successivamente risvegliato e che ha portato ad una rivisitazione approfondita di testi e autori su cui Garin aveva richiamato l'attenzione nelle sue pagine. D'altra parte Garin aveva giustamente posto l'accento sul valore di quella rivista straordinaria che fu «Logos», documento “esemplare per cogliere un momento cruciale della vicenda filosofica del secolo” e che vide la collaborazione, tra gli altri, di Simmel e Rickert, di Cassirer e Husserl, di Lukács e Croce, del meglio della cultura filosofica tedesca e non solo tedesca in un'epoca compresa tra il 1910 e il dopoguerra, sino all'avvento del nazismo: si può dire che tutti i fermenti di quella che Lukács chiamerà la distruzione della ragione, ivi compreso il giovane Lukács, compaiono su *Logos* in testi esemplari, mentre vi è l'eco di ogni voce europea in qualche modo collegata alla “rivoluzione filosofica” operata dallo storicismo e dalla filosofia della vita. Ricordando come sulle pagine della rivista si potesse cogliere tutto il torbido intreccio di motivi che si è venuto snodando sotto il segno della rivolta contro lo scientismo e il determinismo della vecchia filosofia positiva, Garin in qualche modo fissava un punto fermo della sua ricostruzione della Filosofia del Novecento: indicava il luogo emblematico in cui erano confluite le ragioni e la sua “distruzione”, in cui neokantismo e storicismo, filosofia della vita e fenomenologia, l'eco del pragmatismo e della “nebbia” di Henri Bergson si erano divisi il campo, quasi a sancire l'incontro o lo scontro delle tendenze più autorevoli della filosofia del nuovo secolo nel vivo della “rivolta contro il positivismo”. Partire da quell'incrocio era per Garin l'unico modo per dare conto di molte vicende che avevano portato ad esiti lontanissimi», Ferrari, “Filosofia e scienze nel Novecento”, *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), pp. 435-36.

<sup>95</sup> Patrizio Amato, “L'evoluzionismo nella Rivista di Filosofia scientifica”, in *Studi sulla cultura filosofica italiana fra Ottocento e Novecento*, Bologna, Editrice Clueb, 1982, p. 218.

<sup>96</sup> Forse è bene riportare in nota il passo di una lettera di Villari ad Ardigò che ci aiuta a riflettere sul carattere non monolitico del positivismo e sulle sue differenziazioni interne: «il nostro nemico è la vuota astrazione, non l'idea, né l'entusiasmo, né la fede nella nobiltà dell'umana natura. Perciò nel trattare il Positivismo, badi di respingere l'accusa di coloro che ne fanno un plateale materialismo [...]. E persuada che ciò che v'è di più positivo per noi è il pensiero, lo spirito, giacché non vogliamo uccidere l'ideale, ma lo vogliamo reale», R. Ardigò, Villari, *Carteggio 1868-1916*, a c. di Wilhelm Büttemeyer, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 41.

A questo proposito Francesca Rizzo Celonia ha commentato che Villari (generalmente riconosciuto come uno dei massimi fondatori e dei capostipiti del positivismo italiano) era «assai poco positivista, se per positivismo si intende genericamente la dottrina fondata sull'estensione del procedimento delle scienze fisiche a tutte le discipline», Francesca Rizzo Celonia, *Il concetto filosofico della storiografia, Il dibattito sulla storia in Italia tra '800 e '900*, Messina, Giannini Editore, 1982, p. 35

<sup>97</sup> Ferrari, “Filosofia e scienze nel Novecento”, *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), p. 412.

<sup>98</sup> Oltre al testo di Ferrari, per una visione d'insieme su questi temi, rimando alla lettura del libro di Giulio Preti, *Idealismo e positivismo*, Milano, Bompiani, 1943

quello di continuare a reiterare la validità di «veri e propri “miti storiografici” che affondavano le loro radici – in molti casi – nelle autopresentazioni dei protagonisti o nelle tendenziose interpretazioni di gruppi intellettuali che avevano vissuto il passaggio al secolo nuovo come una “rivoluzione culturale”, condotta sul campo di battaglia della polemica contro il positivismo e lo scientismo, sull’onda della conclamata “bancarotta della scienza”»<sup>99</sup>. Sono anni in cui va in crisi «un modo di concepire la vita e il mondo», in cui — per restare al caso italiano — l’era giolittiana si avvicina a un’eclissi e nell’aria si agitano da più parti scelte politiche drastiche. Anni in cui i pensatori più rigorosi sentono l’esigenza di smascherare la pretesa di «oltrepassare ogni confine, di sanare ogni lacerazione, di vincere ogni superstizione, in un progresso verso il meglio, ordinato e necessario»<sup>100</sup>, mentre altri si lanciano in imprese intellettuali, estetiche e morali di segno diametralmente opposto. Il conflitto non era «tra la scienza come tale e la filosofia, e nemmeno della ragione con l’irrazionale, bensì si era qualificato come un conflitto tra visioni del mondo, che in fondo anticipavano scontri ideali destinati a ritornare nella cultura contemporanea»<sup>101</sup>.

Forse, avvalendoci di questi autorevoli strumenti storiografici, possiamo meglio comprendere l’impatto della scuola empiriocritica sulla cultura italiana e il motivo per cui i principali autori della *Cultura Filosofica* vi dedicano tanta attenzione. Mach e i suoi allievi scuotono dalle fondamenta le più salde convinzioni del naturalismo ottocentesco e aprono un dibattito epistemologico molto vasto, suscitando reazioni anche molto forti (a partire dall’ultimo «grido materialistico della grande cultura ottocentesca europea»<sup>102</sup> lanciato da Lenin nelle sue celebri *Note critiche su una filosofia reazionaria: Materialismo ed Empiriocriticismo*<sup>103</sup>). Mach, Avenarius, Schuppe parlano di un’«esperienza unica» in cui «mondo» e «Io» sono una cosa sola, riducendo in definitiva tutto a «contenuto di coscienza» e — questo è il punto più interessante — da una posizione di cultori della fisica e in particolare della meccanica.

L’empiriocriticismo rappresenta dunque una scuola di pensiero portatrice di una visione del mondo (e del sapere) alternativa a quella che aveva dominato nel corso della seconda metà dell’Ottocento, un vero e proprio terremoto delle coscienze e credenze dell’uomo moderno. Basta pensare all’importanza — non certo disinteressata — che Croce, nella *Logica*<sup>104</sup>, attribuisce all’opera di Mach e dei suoi principali allievi. L’empiriocriticismo viene da Croce esaltato come l’esempio più eclatante, (assieme alle riflessioni del matematico Poincaré), del cedimento strutturale interno alla stessa indagine scientifica. A criticare i fondamenti teoretici della scienza non sono più spiritualisti privi di una dovuta cultura scientifica o mistici in procinto di ritirarsi dalle quotidiane fatiche del concetto, bensì scienziati ed epistemologi che meditano sui fatti che vengono loro forniti dalle ricerche scientifiche<sup>105</sup>. Sono gli scienziati stessi a mettere la parola fine alla pretesa oggettività della scienza optando per una «descrizione senza spiegazione» che mette capo ad un «mondo di nessi e di relazioni che seduce per la sua esattezza»<sup>106</sup>.

<sup>99</sup> Ferrari, “Filosofia e scienze nel Novecento”, *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), p. 412

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit., p. 185.

<sup>103</sup> Vladimir Il'ic Ulianov (noto Lenin), *Materialismo ed empiriocriticismo: note critiche su una filosofia reazionaria*, Roma, Ed. Rinascita, 1953.

<sup>104</sup> Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1917.

<sup>105</sup> Cfr., Aliotta, recensione di *Fisica d’oggi. Filosofia di domani*, di Antonio Garbasso, *C.F.*, 1, (1911).

<sup>106</sup> Antonio Santucci, *Eredi del Positivismo, Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Bologna, Il Mulino, 1996, v. in particolare “Enriques e la crisi del positivismo”, pp. 119-155.

De Sarlo e i suoi collaboratori — a partire dal palermitano Antonio Aliotta — non possono dunque ignorare che il confronto con la scuola di Mach acquisti carattere d'estrema urgenza se si vogliono rilanciare, sotto altri auspici, la validità e l'efficacia delle scienze e dei suoi metodi e se si vuole rimediare a quella che, già da allora, essi percepivano come una «congenita incapacità del sapere scientifico a tradursi nel nostro paese, in cultura scientifica»<sup>107</sup>.

L'empiriocriticismo non è però l'unico riferimento utile a sviluppare un ragionamento che aspiri ad una rivisitazione complessiva della filosofia e dei suoi rapporti con le altre materie.

Luigi Ambrosi si occupa per esempio del filosofo tedesco Hermann Lotze, pubblicando a puntate sulla rivista una «monografia italiana» su di lui. L'autore del *Microcosmus* è considerato, e non solo da Ambrosi, uno dei rappresentati più autentici ed autorevoli dell'«intima alleanza tra scienza e filosofia e di una filosofia intesa essenzialmente come «dottrina dei valori»<sup>108</sup>. Grazie al suo insegnamento, eminenti naturalisti come Giovanni Müller, Helmholtz<sup>109</sup>, Du Bois Reymond<sup>110</sup>, (solo per citarne alcuni), «non si lasciarono aggiogare al carro trionfale del positivismo, ma si avvicinarono piuttosto alle dottrine del Kant e dell'Herbart»<sup>111</sup>. Lotze — chiosa Ambrosi — rappresenta un precursore delle tendenze più importanti del dibattito di inizio Novecento<sup>112</sup>, precorrendo la necessità di un riavvicinamento tra le scienze positive e la speculazione filosofica e rappresenta un punto di riferimento indispensabile per sviluppare un programma che faccia tesoro dello spiritualismo e del pansichismo.

Non si tratta a ben vedere di equivoci, ma di indicazioni a precisi paradigmi di riferimento. Ambrosi non è certo una fra le voci più autorevoli della rivista, ma nel suo scritto anticipa i lineamenti di quello che ci appare come un progetto condiviso. Vale a dire un progetto che si articola almeno in due diversi momenti: 1) riaffermare il nesso filosofia-scienza insistendo particolarmente sui problemi di carattere epistemologico e gnoseologico; 2) fare della filosofia un centro di riferimento etico, attribuendole un ruolo che va ben oltre quello di catalizzatore e «coordinatore» di saperi positivi. Non a caso Ambrosi, occupandosi di Lotze, solleva il problema per cui la filosofia deve diventare una «Güterlehre», ovvero un orientamento di valori, rispondendo ad un bisogno costitutivo dello spirito umano e non a semplici curiosità estrinseche. In altre parole la filosofia può aspirare ad adempiere i compiti di sintesi e coordinamento fra saperi, soltanto nel momento in cui viene sottolineata la presenza pervasiva dello spirito nei diversi campi dell'esistenza umana, dalle vicende civili alle indagini scientifiche, dall'esperienza religiosa allo studio sulla psiche:

sorgono a ogni passo quesiti di natura speculativa; le arti e le lettere sono penetrate di pensiero; lo stesso odierno movimento sociale ha sentito il bisogno di edificare un suo sistema nel materialismo storico. Ritorna, dunque, la filosofia in quanto essa è una forma di pensiero necessaria e alla scienza come sua integrazione, e alla vita come luce direttiva<sup>113</sup>

---

<sup>107</sup> Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 8.

<sup>108</sup> Luigi Ambrosi, «Per una monografia italiana sopra Hermann Lotze», *C.F.*, 3, (1909), p. 231.

<sup>109</sup> Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz.

<sup>110</sup> Emil Heinrich Du Bois-Reymond.

<sup>111</sup> Ambrosi, «Per una monografia italiana sopra Hermann Lotze», *C.F.*, 3, (1909), p. 228.

<sup>112</sup> Secondo la prospettiva di Ambrosi, Lotze è veramente un punto di riferimento ineludibile di qualunque indirizzo che ponga a tema la circolarità di scienza e filosofia: «il Lotze, elevatosi a un punto di vista assai superiore a un naturalismo e a un umanismo escludentesi a vicenda, poté ricomporre sotto i propri occhi in una sola unità il mondo della natura e il mondo dello spirito, e constare che l'antitesi tra essi, [...] può essere superata e armonizzata in una rappresentazione o raffigurazione integrale della realtà ingiustamente spezzata dalle vedute unilaterali», *ibid.*, p. 233.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 232.

Questa rilettura di Lotze assolve dunque una importante funzione di stimolo per una riconsiderazione di paradigmi culturali come il *vitalismo*, il *panpsichismo*, il *teismo* e lo *spiritualismo*<sup>114</sup> che i principali animatori della rivista prendono seriamente in considerazione, dimostrando di sapere andare ben oltre la critica ai dogmi della meccanica proveniente dagli ambienti della riflessione tedesca.

*En passant*, oltre al confronto serrato con gli empiriocritici e la necessità di recuperare tradizioni di pensiero come il *vitalismo* e lo *spiritualismo* che sembravano per sempre affossate, ci interessa mettere in rilievo un terzo punto di riferimento culturale utile a chiarire meglio la natura del progetto riformatore della rivista fiorentina. Alla morte di Felice Tocco la *Cultura Filosofica* dedica un numero monografico di riflessioni al contributo filosofico e storiografico del noto autore kantiano. In generale il numero esplica riflessione aperta sulla portata del neocriticismo sulla storia del pensiero europeo ed italiano. Si tratta di un'occasione significativa, utile per evidenziare il ruolo che il neocriticismo attribuisce alla filosofia intesa come generalizzazione e razionalizzazione dell'esperienza<sup>115</sup>. Alle riflessioni sull'empiriocriticismo e sullo spiritualismo di Lotze si aggiunge dunque un'ampia indagine sul neokantismo, a partire da quello italiano ben rappresentato da Tocco e dalla sua scuola.

Filippo Masci, assiduo collaboratore della rivista, è il primo a riconoscere al defunto pensatore kantiano una lucidità non comune nel trattare il problema della circolarità fra saperi. E non si tratta di una posizione poco meditata. Masci fa emergere come in Tocco agisca profondamente la convinzione che il valore dei sistemi filosofici sia «quello di ordinare, di approfondire, di vagliare l'esperienza scientifica, di servire rispetto ad essa come da reagente gnoseologico e sistematico per valutarne la verità; e la via, nella quale è entrata la scienza negli ultimi tempi, di una critica dei suoi fondamenti, sembra dargli ragione»<sup>116</sup>.

Ma è De Sarlo a precisare i termini della questione. Il Direttore interviene per sottolineare che il merito del movimento neocriticista consista proprio nell'aver lavorato a rendere attuale il circolo filosofia-scienza. La capacità di dare una risposta soddisfacente a questo problema costituisce un vanto non indifferente dei neokantiani e una conquista del pensiero moderno che va ben oltre i risultati di una singola scuola. L'epoca moderna, influenzata e inebriata dai risultati della rivoluzione scientifica, è caratterizzata infatti dal rivolgimento complessivo del modo di considerare i rapporti dell'uomo con il mondo. Tuttavia non si è trattato di un percorso sempre indolore. Il rapido sviluppo delle scienze positive e il perfezionamento dei metodi di indagine aveva condotto alla scissione della *scienza* dalla *filosofia*, «la quale, in un momento di aberrazione aveva creduto di poter fare a meno, nella costruzione dei suoi imponenti edifici concettuali, di ogni indicazione e guida precisa dell'osservazione ed elaborazione scientifica», atteggiamento che aveva condotto l'uomo moderno sull'orlo di «una vera e propria crisi della coscienza metafisica, etica e religiosa»<sup>117</sup>. Troppi scienziati dal canto loro liquidavano il problema con superficialità, sostenendo che molti dei problemi che fino ad allora avevano affaticato le menti dei filosofi o erano «mal

---

<sup>114</sup> De Sarlo, sulla scia dell'insegnamento di Francesco Bonatelli, riformula completamente i connotati di questa tradizione, rappresentando un potente soffio di rinnovamento rispondente alle nuove esigenze storiche perché contaminato da una continua ricerca a stretto contatto con le scienze particolari e con i diversi indirizzi filosofici del tempo. Ciò in netto contrasto con la tradizione spiritualistica propria della filosofia italiana, legata in gran parte ai concetti della scolastica e fortemente compromessa da infiltrazioni platonizzanti soprattutto nella versione eclettica datane dal Mamiani.

<sup>115</sup> Cfr., Filippo Masci, "L'opera di Felice Tocco: gli Studi Kantiani", *C.F.*, 5-6, (1911).

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>117</sup> De Sarlo, "Il significato del neocriticismo", *C.F.*, 5-6, (1911), p. 499.

posti» o erano questioni inverificabili, essi liquidavano pertanto il problema filosofico con un semplicismo che De Sarlo, senza mezzi termini, definiva in diversi luoghi «intollerabile». Il clima culturale seguito al distacco fra la *scienza* e la *filosofia* è dipinto dal filosofo di Potenza a tinte fosche. Se ci si illude di poter fare a meno della filosofia, alla ricerca scientifica non solo manca un orientamento sicuro e un coordinamento efficace, ma anche la condotta etica e civile del consorzio umano risulterà profondamente minata: «la coscienza umana — argomenta De Sarlo — si trovò come disorientata e per un certo tempo apparve come priva di direttive e di guida»<sup>118</sup>. A causa di tale divorzio la mente e l'anima dell'uomo rimanevano perturbate e ferite nelle loro aspirazioni più spontanee. In questo specifico contesto storico per ricomporre tale lacerazione interviene il neocriticismo che mantiene un profilo di ricerca elevatissimo. Esso rilancia la necessità di una speculazione teoretica, senza del resto andare in rottura con le verità acquisite grazie ai procedimenti delle scienze positive e senza mettere in mora o disprezzare il senso e il valore delle trasformazioni avvenute in età moderna nei rapporti dell'uomo con le forze della natura.

Il movimento neocritico, di cui Tocco era stato esponente riconosciuto e stimato a livello internazionale, aveva avuto il coraggio di prendere atto che, se non tutte le vie dell'innovazione filosofica erano percorribili, neppure «le soluzioni tradizionali dei problemi metafisici» potevano soddisfare le esigenze più profonde di «una mente scaltrita e resa al più alto grado esigente dall'esercizio dell'attività critica»<sup>119</sup>. Per lo stesso motivo, proprio sul delicato versante del nesso filosofia-scienza, anche l'opzione positivistico-agnostica appariva insostenibile e andava ripensata. Che utilità poteva avere un indirizzo di pensiero che ignorava le più profonde aspirazioni etiche, religiose e razionali dello spirito umano? I neocriticisti rilanciavano un dibattito seriamente orientato alla cooperazione e alla fondazione reciproca fra saperi, in un momento buio della cultura in cui

le affermazioni della metafisica apparivano destituite di rigore scientifico perché non accompagnate da prove, e le verità a cui nel suo lento lavoro di analisi e di ricostruzione era giunta la scienza, non riuscivano ad appagare la mente perché non davano il modo di rispondere alle domande intorno all'origine ed al significato del mondo<sup>120</sup>

Sta qui il merito del movimento neocriticista e la sua portata «universale», ossia nel riaffermare, in direzione contraria ai tempi, una concezione seria dei compiti e delle possibilità del pensiero filosofico:

la filosofia non può essere che un altro nome per la scienza della realtà tutta quanta nei suoi nessi, nel suo ordine e nella sua unità, e insieme la teoria o riflessione critica sul sapere nei suoi vari gradi o forme, dal sapere volgare al sapere scientifico<sup>121</sup>

L'accordo però non può essere stabilito che sulla base di un'intesa reciproca, la quale poi alla sua volta può consistere solo in questo, che la filosofia non rimanga estranea al movimento ed al progresso del sapere scientifico specificatosi ormai in vari rami, e che la scienza faccia tesoro della critica proveniente dalla filosofia<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 499.

<sup>119</sup> Ibid., p. 499.

<sup>120</sup> Ibid., p. 500.

<sup>121</sup> Ibid., p. 505; Nello specifico contesto italiano De Sarlo attribuisce il merito al professor Tocco di aver declinato e reso nazionale questo ragionamento: «In Italia Tocco fra tutti ha dimostrato che una filosofia distaccata dalla scienza non può essere che vuoto formalismo e che una scienza inconsapevole dei suoi limiti, affermantesi come esauriente tutto il contenuto della realtà, è dogmatismo ingiustificato e contrastante alle esigenze della ragione e dell'esperienza più propriamente umana». Ibid., p. 505.

<sup>122</sup> De Sarlo, «Vecchio e nuovo positivismo», recensione di *Problemi della scienza*, di Federico Enriques, *C.F.*, 3, (1907), p. 57.



Il compito del filosofo non consiste soltanto nel rendersi conto dei procedimenti logici e dei metodi scientifici — cosa che qualunque naturalista scaltrito da letture filosofiche sarebbe in grado di comprendere — ma pure nel sottoporre a critica i concetti fondamentali e i principi direttivi delle singole scienze precisando fino a che punto siano coerenti con i risultati a cui esse pervengono.

Un punto questo, messo bene in luce da Garin, il quale riflettendo sui cardini della riflessione filosofica del Novecento, individua la priorità del dibattito su cui le migliori intelligenze dell'epoca concentrano le loro energie e le motivazioni che hanno portato molti a rivolgersi a Kant:

il vero punto di unione del fronte filosofico del Novecento si concreta nell'unità di un'esigenza, e cioè che una nuova filosofia apra un discorso critico, di fondazione, sulla struttura e sui procedimenti del sapere e dell'agire dell'uomo, sulla natura e sulla cultura, sulle discipline scientifiche e su quelle storiche. Di qui un diffuso ritorno a Kant, una ripresa e una estensione della sua tematica<sup>123</sup>

Sulle pagine della rivista diretta da Francesco De Sarlo vengono dunque affrontati i problemi chiave del dibattito europeo e si cerca di orientare il discorso verso soluzioni alternative al «dilettantismo»<sup>124</sup> che, a questa data, sembra dilagare senz'argine. È da condividere il giudizio del De Liguori secondo cui «attraverso la critica al materialismo psicofisico e all'empirio-criticismo» si esprimono «i momenti salienti della battaglia combattuta dalla cultura italiana tra i due secoli per l'autonomia della scienza psicologica da un canto e del mondo storico e morale dall'altro. Un settore di impegno che la storiografia sta solo ora ed in parte riconsiderando»<sup>125</sup>. Il ripensamento e la volontà di rilancio del nesso filosofia-scienza non vengono inquadrati come esigenze di nicchia o relegate a interessi accademici e specialistici, ma si presentano come problemi fondamentali della storia della filosofia moderna e contemporanea, risolvibili solo tenendo fermo il riferimento al dibattito italiano ed europeo.

La Faracovi descrive con chiarezza lo sfondo storico e sociale in cui le migliori energie intellettuali del Paese ed europee affinano le diverse soluzioni da proporre per fare fronte alle questioni più urgenti:

strumenti molteplici, al servizio di un tentativo di rinnovamento della cultura nazionale, che [...] conobbe la massima incisività nel primo quindicennio del secolo, quando ancora il faticoso decollo di una moderna civiltà industriale sembrava poter garantire in Italia spazi di rinnovamento progressivo alle forme culturali e politiche [...] la trasformazione delle forme del sapere scientifico apre a «vedute sintetiche», che consentono di affrontare interi complessi di problemi al di fuori di partizioni disciplinari rigide e invecchiate, di proporre in termini di rinnovamenti il rapporto scienza-filosofia; la nuova consapevolezza epistemologica consente di imprimere sviluppi inediti ai processi di organizzazione e diffusione della cultura, sullo sfondo di un mondo sociale che contempera sempre meglio gli eccessi dell'individualismo liberale con nuovi spazi di solidarietà<sup>126</sup>

Strumenti, questi, elaborati nel contesto di un dibattito — è bene precisare — che non si vuole limitare alle discipline classiche riconosciute come “scienze”. *Scientifiche*, infatti, sono anche quelle

---

<sup>123</sup> Garin, *Filosofia e scienza del Novecento*, Bari, Laterza, 1977, p. 73.

<sup>124</sup> L'accusa di «dilettantismo» è abbastanza diffusa sulle pagine della rivista guidata da De Sarlo. In particolare il direttore se ne occupa in un importante articolo pubblicato sul nono numero della prima annata, “I tipi di soluzione dei problemi metafisici”, *C.F.*, 9, (1907); «il dilettantismo che accompagna il presente rifiorire degli studi filosofici si manifesta principalmente in due maniere: 1° come tendenza a credere che i concetti fondamentali e i risultati delle scienze particolari non abbiano bisogno di alcuna elaborazione d'ordine filosofico, onde consegue che ogni cultore di una singola scienza o di un gruppo di scienze si crede autorizzato ad escogitare nuove ipotesi metafisiche, fondandosi sopra verità aventi valore in un campo limitato della realtà; 2° come tendenza a considerare qualsiasi veduta subbiettiva — spesso espressione del temperamento individuale — come base sufficiente per l'erezione di un edificio metafisico», *ibid.*, p. 229.

<sup>125</sup> De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit., p. 151.

<sup>126</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 87.

giovani discipline note come «scienze umane»; l'*antropologia*, la *sociologia*, la *psicologia* hanno pari dignità epistemologica rispetto alla fisica o alla matematica. L'ideale cooperativo ed interdisciplinare, funziona da collante per la formazione di un'identità collettiva determinata e battagliera che si sviluppa seguendo un doppio movimento: in primo luogo si tende a rendere autonome le singole discipline scientifiche dal discorso metafisico, perché la filosofia non ha nessuna autorevolezza per riempire quelle lacune che soltanto l'esperienza sperimentalmente orientata è in grado di colmare; però allo stesso tempo la riflessione degli scienziati rischia di rimanere sterile se non esce fuori dalle maglie dello specialismo e del tecnicismo. A questo proposito può valere anche per il nostro studio, l'osservazione generale di Santucci sulle migliori tradizioni riformatrici del positivismo, a dimostrazione del fatto che l'esperienza della *Cultura Filosofica* non può più essere classificata come un caso "isolato":

Anche per questa via, con l'invito a svolgere indagini precise su argomenti limitati, si procedeva a una riforma del positivismo tanto più efficace in quanto condotta sul lavoro degli scienziati stessi. Non era un impegno limitato all'argomento gnoseologico. Lo si ritrovava anche in talune indagini etiche e politiche, di cui si potrà anche discutere l'incidenza su una società ormai prossima con le sue contraddizioni all'intervento nel primo conflitto mondiale<sup>127</sup>

Non è da credere che De Sarlo e la sua rivista possano essere ricollocati nel campo di un tentativo di riforma interna del positivismo, nemmeno se si pensa alle sue «migliori tradizioni».

Il problema della filosofia per il gruppo che ruota attorno alla *Cultura filosofica* non coincide più con la delimitazione del *sapere positivo*, bensì con la valutazione di quelle «nozioni di esistenza e di valore, di realtà e di possibilità»<sup>128</sup> altrimenti non sondabili dalle singole scienze.

Una chiarificazione del problema che, come sappiamo da questi primi sondaggi, porta i filosofi a moderare le pretese di lavorare a precise visioni del mondo senza aggiornarsi continuamente sulle acquisizioni conseguite dagli scienziati, e gli scienziati a non permettersi più il lusso di trascurare le esigenze fondamentali del pensiero e il «duro lavoro del concetto»<sup>129</sup>. Il ripensamento del nesso fra filosofia e scienza diventa cavallo di battaglia per un ripensamento generale del ruolo dell'attività del filosofo e per una sua ricollocazione nel mondo della ricerca.

Gran parte della storia della filosofia pone infatti un serio problema di metodo. È possibile aspirare a conseguire una certa unità del sapere senza cedere alle illusioni di cui peccano le grandi logomachie del passato? È possibile fare filosofia non scavalcando le analisi e le pratiche plurali delle scienze, e senza neppure identificarsi con esse come le ideologie scientiste avevano preteso di fare? Sembra necessario percorrere una terza via al fine di conseguire una coerente conoscenza del mondo, vale a dire affidarsi alle regole del pensiero che la scienza «ha dimostrato di saper applicare in maniera così produttiva»<sup>130</sup>, senza del resto baipassare l'esigenza di una ricomposizione filosofica. Questo è un primo punto su cui vale la pena fermarsi per comprendere il valore dell'esperienza rappresentata dalla *Cultura Filosofica*. Non ha senso parlare di «conoscenza» se non si entra nel merito delle singole modalità in cui la conoscenza si è storicamente riferita e rapportata alla realtà, se non si parte dal vaglio metodologico in cui si sono espresse le diverse forme di sapere

---

<sup>127</sup> Santucci, *Eredi del positivismo*, cit. p. 319.

<sup>128</sup> Santucci, "Francesco De Sarlo e le lettere filosofiche di un «superato»", in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio fiorentino di Psicologia*, cit., p. 116.

<sup>129</sup> Roberto Cordeschi, "Il duro lavoro del concetto: neoidealismo e razionalità scientifica", *G.C.F.*, LVII, 1978, p. 342.

<sup>130</sup> De Sarlo, *Scienza e filosofia*, Milano, tipo-lit. Turati Lombardi e C., 1930, p. 152.

elaborate nel corso della storia umana. La filosofia deve accettare la lezione di umiltà che proviene da questo modo di vedere:

la filosofia non è né al di qua né al di là né al di sopra della scienza, ma è la scienza stessa, in quanto spiegazione e interpretazione degli oggetti e dei fatti dell'universo<sup>131</sup>

Una simile prospettiva, se non vuole ripetere l'errore di rimanere cavallo di battaglia polemico privo di applicazioni, deve offrire una chiave interpretativa attraverso cui leggere l'intera storia del pensiero e dell'attività conoscitiva dell'uomo, compito di cui De Sarlo e i suoi principali collaboratori conoscono bene l'eccezionale gravità, tanto più in un momento in cui aspirare al dialogo fra saperi non risulta affatto popolare.

Ma De Sarlo sa bene che non esistono alternative al riconoscimento della comunicazione e della circolarità tra le due inclinazioni originarie e fondamentali dell'approccio umano alla realtà e al mondo. Sancire infatti separazioni fra l'approccio scientifico e quello filosofico, rappresenta ai suoi occhi una vera e propria aberrazione della mente, la quale incarna una specie di malattia del pensiero che rischia di infettare gravemente l'intero mondo della cultura. Da un'impostazione scorretta del nesso filosofia-scienza non deriva infatti solamente il «dilettantismo che accompagna il presente rifiorire degli studi filosofici»<sup>132</sup>, ma viene inquinata la fonte stessa di ogni possibile rinascita culturale. Il «dilettantismo» che deriva da una scorretta impostazione del rapporto fra saperi mette capo a pericolose forme di «istrionismo»<sup>133</sup> che corrompono il mondo della ricerca speculativa, creano fratture fra saperi, spacciano per «sapere assoluto» espressioni della fantasia individuale e creano equivoci pericolosi. Per fare chiarezza su questo punto è forse utile riportare una nota di Ponzano tratta dalla sua poderosa monografia desarlina sull'importanza strategica che assume la «coscienza» nell'elaborazione epistemologica del mondo:

la filosofia non può essere una costruzione assolutamente arbitraria del pensiero, al di là di qualunque esperienza, ma essa, prima di tutto, deve passare in rassegna i dati dell'esperienza e i risultati delle scienze e poi trarne delle conclusioni, che non consistono nel dare ad ogni costo una spiegazione esauriente e definitiva della realtà. Perché «la filosofia è riflessione, e la riflessione può far sorgere dubbi e difficoltà, piuttosto che eliminarli per sempre in modo definitivo [...]». La filosofia, in conclusione, deve partire dai dati dell'esperienza (contro l'idealismo), ma questi non sono dati ultimi, irriducibili, evidenti di per sé, ma costituiscono un explicandum (contro l'empirismo); essa studia la genesi, la natura, il valore di tutte le nozioni onde risulta la conoscenza e la realtà per giungere a certe verità che risplendono di propria luce (evidenza di fatto e di ragione); essa è scienza del dato ultimo per eccellenza: la coscienza, che come tale diviene il punto centrale dell'indagine filosofica, e quindi è scienza delle relazioni in cui il soggetto si trova con la realtà. Il suo metodo è il metodo scientifico, e non c'è altro metodo (speculativo o dialettico), all'infuori di questo. La filosofia si basa, perciò, da una parte sulle scienze che hanno per oggetto la natura esterna nelle sue varie forme (gruppo delle scienze fisiche), e dall'altra sulle scienze che hanno per oggetto lo spirito umano considerato in sé, nelle sue relazioni e nei suoi prodotti (scienze spirituali). Le scienze filosofiche, in cui si scinde la filosofia, hanno, poi, caratteri comuni: la determinazione dei concetti universali per cui la realtà viene a formare un sistema di coerenza razionale, e il riferimento della realtà al soggetto. Dall'orientamento critico all'orientamento sperimentale, attraverso le fasi della lotta contro il positivismo, l'attivismo e l'idealismo, il pensiero filosofico del De Sarlo si svolge e si definisce, sviluppando i motivi più personali ed eliminando le tesi provvisoriamente accettate di altri indirizzi<sup>134</sup>

Nel manifesto programmatico che presenta la linea della rivista si era d'altronde parlato del «dilettantismo» come di uno dei pericoli degenerativi più gravi per la cultura filosofica. *Istrionismo* e *dilettantismo* sono i pericoli in cui può incorrere un pensiero non indirizzato ed educato

---

<sup>131</sup> Ibid., p. 242.

<sup>132</sup> De Sarlo, "I tipi di soluzione dei problemi metafisici", *C.F.*, 9, (1907), p. 229.

<sup>133</sup> De Sarlo, "L'istrionismo in filosofia", *C.F.*, 6, (1907).

<sup>134</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 46.

correttamente. Ma di che si tratta? Sono due gli aspetti principali che vanno combattuti a fondo se si vuole risanare il modo di fare filosofia all'alba del nuovo secolo. In primo luogo va debellata la credenza che i concetti fondamentali e i risultati delle scienze particolari non abbiano bisogno di alcuna elaborazione d'ordine filosofico. Non meno pericolosa è l'idea di considerare qualsiasi veduta soggettiva come una base sufficiente per l'erezione di un edificio metafisico. De Sarlo attacca con schiettezza sia la presunzione degli scienziati di fare da soli, sia l'albagia dei filosofi di costruire sistemi teoretici ricavati da un raffinato ma solitario lavoro concettuale. Il primo errore è infatti commesso dagli scienziati che ignorano la tensione all'unità e alla sintesi filosofica rimanendo prigionieri di una concezione ingenua dello stesso compito della ricerca scientifica che non si risolve nello specialismo o nel tecnicismo, ma che aspira nelle sue più alte manifestazioni ad acquisire una compiuta ed organica intelligenza della realtà. Il secondo errore è commesso dai filosofi che rinunciano ad aggiornarsi sui risultati della scienza, illudendosi che dal loro singolo pensiero possa magicamente saltar fuori una visione del mondo articolata e verace. L'affondo polemico è rivolto verso la figura del «filosofo professionista», convinto di poter fare a meno dei risultati raggiunti dalla comunità scientifica. La figura del filosofo diffidente nei confronti dell'attività di ricerca altrui, viene dipinta da De Sarlo come una triste macchietta incapace di rendersi conto dell'impossibilità di erigere un sistema di pensiero facendo leva solamente sulle proprie forze individuali.

In entrambi i casi viene ripresa la presunzione, comune a scienziati e filosofi "puri", di rimanere estranei ai grandi e fondamentali problemi posti dalle principali correnti storiche di pensiero.

Le due tendenze in cui De Sarlo articola il «dilettantismo» — anche se apparentemente diverse — sono da considerarsi facce di una medesima medaglia: da una parte abbiamo infatti la tendenza ad identificare il compito della scienza con quello della filosofia, dall'altro la tendenza a identificare la filosofia con qualsiasi considerazione soggettiva della realtà. Per vie diverse il «dilettantismo» caratteristico della cultura del tempo, giunge quindi al medesimo risultato che è quello di negare l'esigenza sintetica rappresentata dalla filosofia e di deprimere ogni attività speculativa in nome dell'autosufficienza e superiorità di un sapere sugli altri.

Contro il «dilettantismo» è necessario dunque ricordare che da una parte non c'è posto per la filosofia intesa come scienza unica ed autosufficiente, mentre dall'altra le scienze particolari non possono fare a meno di volgere lo sguardo verso le riflessioni fondamentali con cui l'uomo volgare, l'uomo colto o lo scienziato cercano di caratterizzare e scoprire la realtà. Senza l'ausilio dell'indagine filosofica gli scienziati non possono neppure interrogarsi sulle nozioni fondamentali che costituiscono la «trama dell'universo»<sup>135</sup>: nozioni fondamentali e fondanti come *realtà*, *soggetto*, *oggetto*, *qualità*, *relazione*, *causa*, *fine*, *spazio*, *tempo*, *numero*, *finito*, *infinito*, *contingente*, *assoluto* restano parole prive di significato per ogni uomo di scienza disinteressato alle questioni filosofiche e diventano astrazioni inutili e dannose per ogni filosofo che ignori le indagini delle singole scienze.

Una maniera scorretta di impostare il nesso filosofia-scienze non compromette soltanto la cooperazione fra due campi di indagine qualsiasi; in gioco c'è da una parte la possibilità stessa della ricerca filosofica che, senza il supporto delle singole discipline positive, risulta privata di ogni base

---

<sup>135</sup> De Sarlo, *Esame di coscienza : Quarant'anni dopo la laurea. 1887-1927*, Firenze, Tip. Bandettini, 1928, pp. 55 e ss.

sicura su cui poggiare e dall'altra la condanna ad una sorta di mortificante cecità a cui le singole discipline positive vanno incontro quando vengono tagliate fuori dal circolo dell'indagine filosofica. Un'importante conseguenza dell'impegno a difendere il valore e la necessità della complementarità di filosofia e scienza, diventa anche impegno a sottolineare il carattere storico del sapere:

i problemi filosofici non assumono una determinata forma per l'arbitrio di tale o tale altro individuo, ma perché così necessariamente esigono le condizioni storiche e di coltura, e la fase raggiunta dallo spirito nella sua evoluzione<sup>136</sup>

La collaborazione fra indagine filosofica e discipline scientifiche è dunque incomprensibile se non si tiene conto del carattere storicamente determinato del sapere umano. Perde dunque quota un'idea astorica del sapere (sia filosofico che scientifico), dal momento che la filosofia, come la scienza, non ha le mani libere dai contesti in cui è chiamata ad operare, ma ha il dovere di porsi domande storicamente adeguate, capaci di restituire all'uomo una «vera e sicura definizione della realtà»<sup>137</sup> in quel preciso momento storico. Fra scienza e filosofia è necessario stabilire una necessaria orditura, caratterizzata da una reciproca fondazione sulla base delle vive esigenze della storia. La filosofia, se non vuole correre il rischio di essere accantonata come elegante ma inutile esercizio retorico, deve essere in grado di assumere il rilievo di una cognizione del mondo e delle cose al corrente coi progressi scientifici, con il dibattito sui metodi del sapere, con i risultati dell'indagine storiografica. Alla luce di questo piano di lavoro è comprensibile l'entusiasmo, dimostrato inizialmente dalla rivista, verso il progetto di costruire una *Società italiana per il progresso delle scienze*. L'idea proviene dai lavori del Congresso dei naturalisti, tenutosi a Milano nel settembre del 1906. La prima seduta della *Società* è fissata a Parma, esattamente nel settembre dell'anno successivo, e sulle pagine della rivista c'è testimonianza di un forte entusiasmo verso la possibilità che diverse scienze possano dialogare fra loro. Inizialmente sembra che l'attività intellettuale degli stessi organizzatori del Congresso vada nella direzione indicata dalla *Cultura Filosofica* e che ci sia la volontà di stabilire una scaletta di lavoro orientata al dialogo e allo scambio fra le diverse branche del sapere. De Sarlo e collaboratori si aspettano dalla costituenda *Società* un segnale di apertura alla promozione di «una sintesi scientifica ch'è il coronamento del sapere e da cui trae nuovo alimento e nuova larghezza di vedute ogni scienza speciale»<sup>138</sup>. Così il progetto della *Società* viene accolto con entusiasmo e si auspica la nascita di un coordinamento istituzionale delle «energie intellettuali che lavorano nel dominio della scienza»<sup>139</sup>, con l'auspicio che si lavori ad una «sintesi scientifica la quale è per noi il miglior substrato alla conoscenza filosofica»<sup>140</sup>. Sarebbe però un errore scambiare il sincero interesse dimostrato verso i lavori della *Società* come adesione incondizionata ai programmi ed ai cartelli degli scienziati.

L'interesse e l'apertura alla collaborazione dimostrata da De Sarlo nei confronti degli scienziati non è un assegno in bianco, ma ha paletti precisi. A testimonianza di ciò sta la critica rivolta alla scelta

---

<sup>136</sup> Ibid.; Sempre nello stesso articolo De Sarlo delinea la tendenza individualista di una certa produzione filosofica come il «succedersi a breve distanza di costruzioni aventi valore e consistenza soltanto per l'individuo che le enuncia; ma chi non vede che un vero progresso nel pensiero filosofico – come del resto in ogni altra forma di pensiero scientifico – si compie solo nella misura in cui le possibilità di soluzione dei problemi fondamentali si restringono per numero, che le alternative si precisano e che quindi diviene facile indicare nettamente le vie che possono condurre ad una vera e sicura definizione della realtà?», De Sarlo, «I tipi di soluzione dei problemi metafisici», *C.F.*, 9, p. 230.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> anon., «Società italiana per il progresso delle scienze», *C.F.*, 5, (1907), p. 143.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Ibid.

di escludere dal novero delle scienze chiamate ad essere rappresentate nella costituenda *Società* proprio quelle discipline «che si riferiscono più da vicino al mondo umano e che hanno pur preso un posto a sé nell'attività scientifica contemporanea»<sup>141</sup>. I promotori della *Società* non solo escludono le scienze dei valori «che possono, per il metodo e l'oggetto, apparire come una classe di scienze troppo diverse dalle altre e più intimamente filosofiche»<sup>142</sup>, ma anche discipline come la *psicologia*, la *logica* e la *sociologia*. Questo a parere di De Sarlo risulta intollerabile e fa ripiombare il programma della *Società* nel più rigido meccanicismo naturalistico. Come è possibile parlare di dialogo e confronto fra saperi e poi escludere le indagini e i risultati il cui scopo è fare chiarezza su quanto di più importante esiste per l'uomo: la sua psiche, il suo pensiero e la società in cui vive? Quelle escluse con superficialità dalla *Società* sono vere e proprie scienze che è impossibile ignorare. La *psicologia*, per esempio, ha raggiunto un'estensione tale di ricerche sperimentali da poter essere considerata una scienza autonoma. Anche nel caso in cui si voglia «considerare l'elemento psichico come elemento perturbatore, questa è appunto una buona ragione perché lo studio di esso rappresenti un compito e un interesse scientifico»<sup>143</sup>. A maggior ragione non è ammissibile che la *sociologia* e la *logica* vengano liquidate senza contraddittorio come discipline non scientifiche; in particolare la logica che «studia i metodi e i procedimenti scientifici, merita di essere considerata come la scienza per eccellenza»<sup>144</sup>. Sarebbe gravissimo errore, mentre si vuol promuovere lo sviluppo delle ricerche scientifiche e favorirne il coordinamento, «lasciar da parte quella scienza che rappresenta appunto, per così dire, come la critica vigile e continua che il pensiero fa di sé stesso nel suo movimento verso la conoscenza scientifica»<sup>145</sup>. Ma anche la sociologia non può essere così facilmente accantonata come disciplina non scientifica. Eppure De Sarlo non dimostra certo tenerezza verso le tendenze meccanicistiche della sociologia e non si perita di attaccare frontalmente addirittura Émile Durkheim, accusandolo di muoversi in un orizzonte «ontologista» e prendendo di mira il concetto di «attività psichica collettiva» o «psiche sociale» introdotto dal sociologo francese a proposito delle rappresentazioni collettive. La «coscienza sociale» di cui parla il sociologo francese è «amorale» o «premorale» — secondo la definizione che lo stesso De Sarlo ne dà ne *L'attività pratica e la coscienza morale*<sup>146</sup> — dal momento che la società non può mai essere intesa come entità astratta e sovrapposta agli individui<sup>147</sup>. Ma i dubbi sulle scelte della *Società italiana per il progresso delle scienze* si trasformano in piene stroncature nel momento in cui essa inizia a muoversi in una direzione ben diversa da quella auspicata dalla rivista. Quando si tratta di informare i lettori sulla chiusura dei lavori del Congresso della *Società* gli entusiasmi iniziali sono solo un lontano ricordo, perché le istanze fondamentali che stavano alla

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Ibid, p. 144.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> De Sarlo, *L'attività pratica e la coscienza morale*, Firenze, B. Seeber, 1907.

<sup>147</sup> Ponzano sintetizza assai chiaramente la posizione desarlana sugli studi sociologici: «l'uomo non è individuo a sé sufficiente, ma si manifesta oltre che come essere spirituale come essere essenzialmente sociale: nella società l'uomo è come potenziato, fonda una città sociale, in cui la sua attività è rivolta così alla conoscenza della realtà come al conseguimento di fini. Ma d'altra parte il rapporto tra individuo e società non è di astrazione e realtà, ma di parte e tutto: la società è unità organica essenzialmente spirituale, in cui l'individuo è persona non assorbito in essa, tanto è vero che spesso vi si contrappone, ma espressione di essa. Ogni coscienza sociale, tipo Durkheim, Espinas, è respinta dal De Sarlo», Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 46.

C'è da dire che il filosofo di Potenza non sempre risulta al corrente del «contesto epistemologicamente più avanzato» e i suoi giudizi, spesso lapidari, non sempre sono supportati da un costantemente aggiornato sulla letteratura sociologica d'Oltralpe. Però non si può non riconoscergli il merito di aver individuato l'importanza della sociologia e il suo status di scienza autonoma e di aver indicato con chiarezza i pericoli di un'interpretazione troppo forte del carattere collettivo e spersonalizzante di alcune impostazioni.

base della convocazione erano state ampiamente disattese. I lavori del Congresso della *Società* si erano conclusi «senza nessuna deliberazione concreta»<sup>148</sup> e le speranze di chi si aspettava un passo avanti verso il rilancio di un sapere «a tendenza filosofica»<sup>149</sup> erano naufragate nel vecchio pregiudizio che soltanto le scienze naturali possano ambire al «rigore di metodi» e alla «certezza di risultati», in una parola al «titolo di scienze»<sup>150</sup>. Nel pieno di questo dibattito interviene anche il rosmينiano Caviglione, il quale insiste sui pericoli del progetto — di per sé ritenuto comunque positivo — di dare «fondamento» scientifico alla filosofia. Secondo Caviglione infatti il rischio è quello di andare incontro ad un disconoscimento della filosofia stessa, perché «se si dimentica l'autonomia di essa, si rischia appunto di edificare sull'arena»<sup>151</sup>.

La posizione di Caviglione è importante perché, da un certo punto di vista, apre all'impostazione idealistica sul versante della necessità di garantire autonomia al momento filosofico. La filosofia — chiosa Caviglione — «riceve bensì luce dalla scienza, ma a sua volta la illumina»<sup>152</sup>. Si tratta di una testimonianza importante, perché nonostante l'apparente divergenza di modelli di riferimento tra Caviglione e De Sarlo, (rosmينiano il primo, sperimentalista il secondo), entrambi si muovono in realtà su coordinate non dissimili in merito alla necessità di riavviare il dialogo fra saperi. Del resto De Sarlo all'inizio dei suoi studi filosofici — è bene non dimenticarlo — si era occupato di Rosmini, indagando il rapporto fra la concezione della realtà del filosofo cattolico e le nuove indagini della psicologia e della biologia<sup>153</sup>. Caviglione, a differenza di De Sarlo, si dimostra più possibilista rispetto alle posizioni del neo-idealismo, perché insiste sul fatto che «tanto i rappresentanti della filosofia detta scientifica, quanto gli idealisti puri, compiono una funzione fondamentale e necessaria nello svolgimento storico della filosofia»<sup>154</sup>. Non è un caso che in coda all'articolo di Caviglione venga pubblicata una replica che chiarisce la posizione della rivista sull'argomento. Affermare «che la filosofia non può oggi costruirsi sul vuoto, ma ha bisogno d'un substrato e d'un contenuto concreto»<sup>155</sup> non significa affatto voler fondare la *filosofia* su qualcosa di fragile come l'«arena» paventata dal rosmينiano, o ancora peggio negare l'«autonomia» dell'indagine filosofica e il senso che questa assolve all'interno della vita e della riflessione umana:

che una filosofia la quale non sia che una *somma* delle diverse scienze sia tutt'altro che filosofia, noi abbiamo sempre sostenuto e sosteniamo<sup>156</sup>

Caviglione può stare dunque tranquillo: fra gli intenti della rivista non c'è certamente quello di negare autonomia alla disciplina filosofica o peggio di sostenerne l'infecundità. Il punto è un altro, vale a dire il non disconoscere che «si possa filosofare, cioè elaborare concetti o arrivare a una concezione generale della realtà, rimanendo indifferenti alle scienze»<sup>157</sup>. Ciò su cui la *Cultura*

---

<sup>148</sup> Anon., «Il congresso della società delle scienze a Parma», *C.F.*, 10, (1907), p. 279.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> Carlo Caviglione, «La relazione della filosofia colle scienze», *C.F.*, 1, (1908), p. 40. Nello stesso articolo Caviglione rende esplicita la sua posizione antiidealista e antipositivista: «la filosofia che approda a qualcosa buono e vitale è quella non esclusiva, che distingue senza separare e senza distruggere. L'idea e la realtà percepita sono fattori distinti e irreducibili, ma entrambi costitutivi dell'essere e tra loro nel rapporto più stretto», *ibid.*, p. 41.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> De Sarlo, *Le basi della psicologia e della biologia secondo Rosmini, considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Roma, Tip. Terme Diocleziane, 1893.

<sup>154</sup> Caviglione, «La relazione della filosofia colle scienze», *C.F.*, 1, (1908), p. 41.

<sup>155</sup> La Redazione, *C.F.*, 1, (1907), p. 1.

<sup>156</sup> Caviglione, «La relazione della filosofia colle scienze», *C.F.*, 1, (1908), p. 41.

<sup>157</sup> Ibid., p. 42.

*Filosofica* non è disposta a transigere è l'opposizione all'idea — di matrice hegeliana — che la filosofia sia totalmente indipendente e che «abbia un suo metodo particolare, cascatole non si sa donde e che la mente umana non adoperi se non quando specula»<sup>158</sup>. Non è in discussione l'autonomia o la specificità della filosofia e della riflessione teorica in generale, bensì il tentativo di isolamento della filosofia rispetto agli altri campi del sapere, cioè da quell'unico terreno dove essa può acquisire forza e contribuire alla comprensione incessante dell'uomo e del suo mondo. All'indagine filosofica può e deve essere data tutta l'autonomia che serve, ma non si può affermare che l'uomo quando ragiona filosoficamente cambi natura o che la razionalità che sta dietro alle indagini filosofiche sia diversa rispetto alle indagini di qualunque altro tipo di riflessione razionale. La filosofia si basa sia sulla ragione che sui dati dell'esperienza e ricopre il difficile ruolo di critica della nostra conoscenza. È questo il nocciolo del credo di De Sarlo e dei suoi collaboratori: ritrovare nel pensiero umano coerenza di ragionamento (la ragione è una sola e il metodo scientifico è uno) e pluralità di forme espressive (diverse sono le modalità con cui la ragione può trovare fruttuosa applicazione). Filosofia e scienze positive sono forme di attività razionali che possono, anzi devono, essere studiate autonomamente, utilizzando cioè strumenti di analisi propri e specifici, ma che perdono senso e imboccano vicoli ciechi, non appena smettono di venire concepite come attività complementari ed organiche al medesimo patrimonio di conoscenze e metodologie che l'uomo ha capitalizzato nel corso della sua lunga esperienza storica. Anni dopo De Sarlo confermerà, nelle *Lettere di un superato*, l'idea che le scienze filosofiche hanno un proprio oggetto, ma condividono con le discipline scientifiche un medesimo metodo di ricerca. È perciò inutile cercare altri “metodi” (ad esempio il «metodo dialettico, di cui parlano Hegel e gli hegeliani»), che si dimostrano solo il frutto di una fantasia fervida ma infeconda:

la filosofia e la scienza, mirando ambedue alla conoscenza della verità, all'accertamento dei fatti e alla determinazione dei concetti e delle loro relazioni, hanno lo stesso metodo. Il mondo è appreso per mezzo dell'esperienza sensoriale e altro metodo non v'è per conoscerlo che quello empirico, adottato dalle scienze naturali. Il metodo dialettico è infecondo; il principio dello svolgimento, attinto alla nostra esperienza interna, donde assume il valore speciale di essere esplicativo di tutta la realtà? Quale, dov'è la prova che la natura sia un momento dialettico del farsi dello spirito?<sup>159</sup>

È sbagliato porre una separazione netta tra conoscenze sperimentali e conoscenze a priori e, più in generale, è sbagliato porre scissure tra scienza e cultura, avvalendosi dell'idea, o per meglio dire della suggestione, che le prime siano sfornite di fondamento razionale e che ci siano diversi metodi conoscitivi. Il programma, a cui è necessario dedicare le proprie fatiche, deve partire dunque dalla difesa di una concezione integrale della ragione, riconoscendo pari dignità a tutte le modalità in cui questa trova espressione e applicazione coerente, nel solco di un «recupero di una prospettiva umanistica volta a considerare globalmente l'uomo e il processo conoscitivo»<sup>160</sup>.

L'«autonomia» della filosofia ha certamente un significato positivo, ma degenera facilmente in velleità irrazionali nel momento in cui l'indagine filosofica si pone come forma di pensiero discontinua e qualitativamente diversa rispetto ai procedimenti ragionativi comunemente applicati in tutte le altre discipline. In quest'ultimo caso non si può parlare di «autonomia» della filosofia, ma piuttosto di una sua bancarotta, dal momento che essa diventa qualcosa di totalmente astratto ed

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> De Sarlo, *Lettere filosofiche di un superato*, cit., p. 317.

<sup>160</sup> Silvana Taglianini, “Federigo Enriques: per una gnoseologia positiva”. In *Studi sulla cultura filosofica italiana fra Ottocento e Novecento*, cit., p. 109.



autoreferenziale<sup>161</sup>, esercizio retorico inutile al lavoro finalizzato ad un «concetto più largo di ragione» e alla «considerazione dello sviluppo del pensiero nella storia»<sup>162</sup>.

L'unica «autonomia» ammissibile è quella del rendere coscienti i procedimenti e i presupposti della conoscenza e di affrontare problemi che nessuna scienza può risolvere affidandosi solamente ai suoi strumenti disciplinari<sup>163</sup>.

Riprende qui vigore l'insegnamento herbartiano di intendere la metafisica come «elaborazione dei concetti» e la proposta labrioliana di rendere interdisciplinari i saperi, attraverso una riorganizzazione dei dipartimenti universitari. Paradossalmente proprio le idee del marxista di Cassino in merito alla filosofia, concepita come coordinamento e sintesi dei risultati scientifici, che Croce aveva contribuito a difendere garantendone la diffusione attraverso la sua attività di editore, trova eco negli strali che, alcuni anni dopo, la rivista fondata da De Sarlo, lancia proprio contro il progetto di riforma e di educazione culturale idealistica.

A margine di un'accesa polemica anticrociana sulla «deduzione dialettica dei concetti», De Sarlo va al cuore della questione, opponendo al liquidazionismo anti scientifico crociano, un programma di chiara matrice interdisciplinare in cui è facile ritrovare l'eco dell'aspra polemica labrioliana contro il programma «anti moderno» di Croce:

non v'è contraddizione tra il dire che la filosofia deve essere elaborazione critica dei procedimenti e dei concetti delle singole scienze, e il dire che punto di partenza per tale elaborazione filosofica deve essere la conoscenza esatta e adeguata dei risultati delle scienze medesime. Le due cose anzi, lungi dall'essere contraddittorie, sono necessariamente connesse. Padronissimo il Croce di fare della filosofia senza intendersi affatto di scienze, padronissimo di chiamare *pseudoconcetti* quei concetti ch'egli non ha chiari e determinati, padronissimo anche d'inebbriarsi alla contemplazione delle bolle di sapone. Per conto nostro, preferiamo, lavorando con intenti scientifici, contribuire, sia pure modestamente, a un'opera feconda e duratura<sup>164</sup>

*Scienza e filosofia* devono dunque camminare di pari passo. Sbagliano i filosofi che seguono l'esempio «altezzoso» del neo-idealismo, predicando il disinteresse nei confronti delle singole scienze e sbagliano allo stesso modo gli scienziati diffidenti nei confronti dei problemi teorici generali che stanno alla base ed orientano le ricerche particolari. La *Cultura filosofica* non lascia mai spazio a forme più o meno marcate di relativismo conoscitivo e difende con costanza il principio secondo cui è necessario arrivare a stabilire un sufficientemente determinato concetto di *obiettività*. Ma alla «verità» si può arrivare percorrendo molte strade e risulta quindi necessario che «coloro i quali percorrono le vie diverse si mantengano per quanto più è possibile in comunicazione tra loro?»<sup>165</sup>. Se così non fosse da una parte avremmo una filosofia frutto di logomachie prettamente soggettive e dall'altra un pulviscolo di studi specialistici del tutto incongruenti tra loro ed incapaci di fare il punto della situazione e di restituire un'immagine complessiva ed integrale dell'uomo e del mondo. Fra le diverse discipline ci deve essere invece uno scambio continuo e una costante tensione verso una «sintesi», (lemma utilizzatissimo in questi primi anni del Novecento, forse persino abusato, dalla cultura filosofica europea), e la filosofia — invece di entrare in competizione

---

<sup>161</sup> Chiaramente la polemica è diretta contro l'impianto filosofico neo-idealistico il quale riconosce al metodo dialettico, fattispecie nella sua versione riformata, una forte autonomia: «La filosofia, sostiene Croce con tutti gli hegeliani, ha un metodo proprio e questo è il metodo dialettico o metodo speculativo per eccellenza», De Sarlo, «Un ritorno alla dialettica», recensione di *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, di Benedetto Croce, *C.F.*, 2, (1907), pp. 3-34;

<sup>162</sup> Taglianini, *Federigo Enriques: per una gnoseologia positiva*, cit., p. 109.

<sup>163</sup> Cfr., Caviglione, «La relazione della filosofia colle scienze», *C.F.*, 1, (1908), pp.39-41.

<sup>164</sup> De Sarlo, «Hegel Superato», *C.F.*, 4, (1907), p. 113.

<sup>165</sup> De Sarlo, «La psicologia in rapporto colle scienze filosofiche», in *Atti del 5. congresso internazionale di psicologia*, Roma, Tip. Forzani e C., 1906, p. 317.

con le altre discipline o degradarle al rango di pseudo-scienze — ha il dovere di candidarsi loro coordinatrice:

il movimento più accentuato nella filosofia contemporanea è forse quello che conduce i pensatori verso la filosofia e la critica delle scienze. Le scienze diventano per un gran numero di scienziati di professione il punto di partenza di riflessioni filosofiche ed anche i filosofi sentono sempre più la necessità di avere una competenza scientifica<sup>166</sup>

In queste parole ritroviamo l'eco delle migliori esperienze della cultura italiana dell'epoca, a partire dalla polemica, pacata ma ferma, rivolta da Vailati a Croce, a proposito del tentativo idealistico di stabilire un rapporto di subordinazione fra filosofia e scienza simile a quello che intercorre fra «scienza» e «tecnica», puntando a delimitare in un ambito ristretto e arbitrariamente tracciato, lo spazio di manovra delle scienze. Tutt'altro programma quello dei pragmatisti logici, basato sull'intreccio di saperi dove gli sconfinamenti continui e le reciproche incursioni davano luogo a correlazioni strette e collaborazioni proficue<sup>167</sup>.

Ma ciò non è ancora tutto. C'è un altro motivo per cui a questa data appare necessario coltivare il nesso filosofia-scienza. Agli esordi del secolo, una volta infranto il mito della scienza con le sue pretese di neutralità ed obiettività assolute, De Sarlo e i suoi collaboratori ritengono opportuno rilanciare la circolarità e la reciproca implicazione fra «fatti» e «valori», fra i «dati» accumulati dall'attività sperimentale variamente concepita e i «principi» dello spirito.

Quest'ultimo aspetto non è affatto influente: una volta ribaltata la fiducia e l'ottimismo ottocentesco nei miti della scienza e del progresso — si tratta di un ribaltamento destinato a scandire un lunghissimo percorso — si fa largo la convinzione che «vita» e «psiche» non siano fattori eterogenei, bensì momenti di un'unica realtà. In un testo significativo, anche se non di agile lettura, De Sarlo tornerà, dopo molti anni, sul rapporto filosofia-scienza, indicando soluzioni dal carattere anche inedito. In *Vita e Psiche. Saggio di filosofia della biologia*<sup>168</sup> il dualismo metodologico di tutta una vita lascia il posto ad uno spiritualismo<sup>169</sup> piuttosto radicale che riconosce la realtà psichica all'origine di tutte le manifestazioni dell'esistente. Da questa prospettiva la «materia» non è altro che il «limite» o il «termine» dell'azione della «forza psichica», la quale ha bisogno della materia stessa come punto di riferimento e mezzo per dispiegare tutte le sue potenzialità. *Vita e Psiche* è un testo del 1934. A questa data il filosofo di Potenza è già un «isolato» alle prese con la propria autobiografia intellettuale<sup>170</sup> e — come spesso succede — con la revisione critica dei concetti e degli orientamenti mantenuti in gioventù. Ma, alla fine di un così lungo cammino, le sue parole portano ancora l'eco delle discussioni degli questi anni cruciali di inizio secolo e in particolare dei conti fatti con l'empirio-criticismo proprio sulle pagine dei primi fascicoli della rivista da lui fondata. Ciò a testimonianza del fatto che il problema dello scollamento fra filosofia e scienza è di lunga durata e non preclude soltanto molte possibilità di indagine alle attività di filosofi e scienziati scordinate tra loro, ma porta anche gli scienziati a fare della filosofia

---

<sup>166</sup> Rosa Heller, "La Dottrina delle Relazioni nella critica della scienza contemporanea (Poincaré, Duhem, Milhaud)", *C.F.*, 2, (1911), p. 106.

<sup>167</sup> Questo e altri importanti aspetti del pragmatismo logico, come il loro richiamo alla tradizionale culturale scozzese ed americana, sono messi in luce dal bel lavoro di Mario Dal Prà, *Studi sul Pragmatismo italiano*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

<sup>168</sup> De Sarlo, *Vita e Psiche. Saggio di Filosofia della Biologia*, Firenze, Le Monnier, 1934.

<sup>169</sup> Vittorio D'Anna nel suo libro su *Kant in Italia* battezza l'indirizzo di Bonatelli e De Sarlo come «positivismo spiritualistico» a testimonianza del doppio corno scientifico e spirituale della loro ricerca. D'Anna, *Kant in Italia, letture della Critica della Ragion Pura 1860-1940*, Bologna, CLUEB, 1990.

<sup>170</sup> De Sarlo, *Esame di Coscienza: Quarant'anni dopo la Laurea. 1887-1927*, Firenze, Tip. Bandettini, 1928 e *Lettere filosofiche di un superato*, cit.

inconsistente e inconsapevole che alla fine risulta un pessimo supporto teorico al lavoro di ricerca da loro condotto. È Antonio Aliotta a preoccuparsi di fare chiarezza su questo importante aspetto e ad ammonire che quando ci si illude di fare a meno della teoria si sta facendo solo cattiva teoria, vale a dire una filosofia inconsapevole, mal digerita o non sufficientemente elaborata. Sono soprattutto i fisici a compiere simili errori. Recensendo, non certo a caso, *La Physique moderne, son évolution* di Poincaré, Aliotta sottolinea che dietro il disinteresse ostentato verso le dispute filosofiche<sup>171</sup>, i fisici si illudono non poco sul valore della loro «prudenza» antimetafisica. La sfiducia proclamata a parole nei confronti delle questioni filosofiche, non impedisce loro di «ammettere inconsciamente alcuni principii» che risultano in effetti «veri e propri concetti metafisici»<sup>172</sup> e di parlare una lingua di cui però ignorano gli elementi basilari. Ciò accadeva — ricorda Aliotta — quando si profetizzava per esempio il riassorbimento della *fisica* nel campo della *meccanica*, dando per scontato che tutto in natura possa essere ridotto a «movimento» e accettando acriticamente i principi della meccanica classica come verità indiscutibili. Eppure chi segue lo svolgimento del dibattito epistemologico a cavallo del secolo non fatica a comprendere che è dagli stessi studi della fisica che provengono i più convinti scossoni verso la «fiducia nell'onnipotenza del meccanismo»:

questa fiducia nell'onnipotenza del meccanismo si è scossa a poco a poco: molti fisici contemporanei non esitano a sottoporre alla critica quei principi che prima si ritenevano incrollabili, dubitando che tutta la realtà possa trasciversi in termini di materia e di movimento<sup>173</sup>

Accade — nota Aliotta — che i fisici, scaltriti dalla riflessione filosofica, diventino più modesti e procedano con più cautela nei loro studi, senza preoccuparsi dell'«essenza» delle cose. Misurano «quantità di calore», «temperature», e solo per induzione arrivano ad enunciare «qualche legge più generale»<sup>174</sup>, senza spingersi su un terreno in cui evidentemente non si sentono poi così sicuri.

Il movimento scientifico attuale dimostra una «vita intensa», una «fresca giovinezza»<sup>175</sup>, e all'ostentata ignoranza forzatamente antifilosofica si sostituisce gradualmente un approccio metodologico più corretto. Una tendenza importante da sostenere attivamente:

Le ipotesi generali si rinnovano perennemente; e, se è vano ricercare in esse una teoria definitiva che spieghi tutto il mondo fisico, è innegabile la loro utilità come principi di coordinamento e di scoperta<sup>176</sup>

Il pericolo di uno scollamento fra *filosofia* e *fisica* — ma l'affermazione ha il sapore di una veduta assai più ampia — è reale; soltanto una consapevolezza filosofica robusta da parte del ricercatore contribuisce alla cautela nell'esprimere leggi e principi generali che la vecchia fisica classica accettava invece fideisticamente<sup>177</sup>, dando luogo a non pochi malintesi ed ingenuità.

---

<sup>171</sup> «Senza dubbio la filosofia non è stata mai completamente separata dalla scienza, ma molti fisici si disinteressavano prima di tali studi che consideravano come questioni di parola estranee alla conoscenza della realtà e, non senza ragione talvolta, si astenevano dal prender parte a discussioni che loro sembravano alquanto oziose», Aliotta, recensione di *La Physique moderne, son évolution*, di Henri Poincaré, C.F., 6, (1907), p. 167.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> Ibid.

<sup>177</sup> La ricerca del fisico scaltrito dalla conoscenza della filosofia è molto più avanzata rispetto a quella del fisico o del naturalista diguno di essa. I fisici consapevoli dei problemi teorici sottesi alle loro indagini sanno per esempio che le leggi generali sono un risultato di lunghe indagini e non un presupposto dovuto all'adesione ad una serie di dogmi. Essi inoltre evitano l'ingenuità di chi ammette ipotesi e concetti determinanti, senza neppure accorgersene, o di elaborarli teoricamente come invece sarebbe necessario.

Basta solo pensare agli equivoci che hanno riempito le pagine della letteratura scientifica ottocentesca sul concetto di «legge». Che cosa significa propriamente la parola «legge»? Si può parlare a tal proposito di una «teoria definitiva che spieghi tutto il mondo fisico» o ci si deve accontentare di una più prosaica «utilità come principi di coordinamento e di scoperta»<sup>178</sup>?

Aliotta va ad intaccare uno dei cardini — se non addirittura la colonna portante — dell'impianto scienziasta e positivista che ha caratterizzato larga parte delle riflessioni ottocentesche. Parlare di «legge» risulta ormai fuorviante. I fisici non devono certo rinunciare a trarre le dovute generalizzazioni teoriche conseguenti le loro fatiche quotidiane, ma queste devono essere intese più come «ipotesi generali» soggette ad una permanente valutazione autocritica, che come affermazioni valide in maniera assoluta e destinate a durare permanentemente.

Come si può facilmente intuire, in tutti i casi esaminati, il dibattito sul rapporto scienza-filosofia investe problematiche assai più profonde rispetto ad una mera esigenza dialogica fra le discipline. Dalla semplice esigenza cooperativa si arriva infatti a mettere profondamente in discussione tutto l'impianto scienziasta di fine Ottocento e a guardare con interesse verso un orientamento spiritualistico. Ciò avviene a partire dal lungo dibattito innescato dalla rinascita del movimento vitalistico.

### 3 Il recupero del vitalismo

Non sembrano esserci dubbi sul fatto che il primo tassello di un programma culturale complessivo è quello di favorire una nuova sensibilità epistemologica. Riattivare il dialogo tra saperi significa muovere i primi importanti passi verso la revisione profonda dei loro stessi fondamenti.

Ad un anno di distanza dalla fondazione, De Sarlo riassume il senso dell'iniziativa intrapresa e ricorda le direttrici da seguire nella battaglia contro ogni genere di «dilettantismo»:

ognuno che ci abbia seguito fin qui si sarà reso un conto esatto della posizione che noi abbiamo voluto assumere e difendere. Essa è posizione di combattimento contro il dilettantismo positivistico da una parte, contro il dilettantismo idealistico dall'altra. Ambedue noi crediamo dannosi alla seria speculazione e contrari al progresso della filosofia intesa come scienza, quale noi crediamo che soltanto abbia il diritto di esistere<sup>179</sup>

Del resto smontare i cardini meno convincenti del positivismo non aveva mostrato particolari difficoltà. Era stata da subito ampiamente combattuta la tendenza a liquidare la filosofia e a scioglierla nelle scienze positive. Era stata pure avversata la posizione, magari più romantica, ma non meno angusta nei risultati, di chi «pur non volendo abbandonare le premesse naturalistiche, sente la nostalgia di certi problemi che prima credeva di aver liquidati e davanti ai quali ora si trova, o lo confessi o no, disorientato del tutto»<sup>180</sup>. De Sarlo è infatti consapevole — come lo era del resto anche Gentile — che il tardo positivismo fosse intriso di una sorta di «romanticismo», cioè che anche fra i positivisti fosse ormai emersa l'esigenza di recuperare la dignità e la validità della ricerca filosofica e della pura speculazione e di trascendere gli ormai angusti varchi del meccanicismo ortodosso. Del resto noi ormai possiamo usufruire di una vasta letteratura storiografica che fa luce sul carattere non unitario dello stesso positivismo e che ne mette in rilievo le diverse sensibilità. I positivisti non erano tutti ciechi assertori delle «magnifiche sorti e

---

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> De Sarlo, «Dopo un anno di vita», *C.F.*, 12, (1907), p. 317.

<sup>180</sup> Ibid.

progressive» e — soprattutto nel campo della ricerca e della metodologia storica — erano molti gli esponenti, (addirittura dei pionieri del positivismo italiano), a non essere d'accordo con il riduzionismo naturalista<sup>181</sup>. Sotto questo aspetto è interessante notare come il filosofo di Potenza condividesse almeno un aspetto del programma di riscrittura della storia della filosofia propugnato da Gentile, ovvero l'urgenza di andare oltre l'esperienza storica del positivismo a partire dalle sue evidenti contraddizioni interne, prendendo le mosse proprio dall'aspirazione metafisica e spiritualistica degli ultimi suoi rappresentanti e dalle più acute osservazioni di alcuni dei suoi padri fondamentali. Certamente a De Sarlo non interessa la ricerca di una teoria ripulita da ogni elemento estraneo all'esercizio del puro pensiero (di «una filosofia che sia una filosofia»<sup>182</sup>, secondo le parole di Gentile). La severa critica mossa alle ingenuità del positivismo appare solo *prima facie* analoga alle coeve demolizioni storiografiche pubblicate a puntate sulla *Critica* dall'idealista palermitano. Ma il direttore della *Cultura Filosofica* esplicita più volte che le esagerazioni dei positivisti sono in fondo da attribuirsi ad una fase ingenua della scienza, superabile mediante l'affermazione di una «dottrina e critica della scienza umana»<sup>183</sup>. Per questo motivo De Sarlo di fronte alla vecchia maniera di impostare il problema scientifico e alle nuove correnti che credono di risolverlo inibendo od ignorando ogni interesse specialistico, percepisce come prioritario elaborare una concezione epistemologica adatta ai tempi. Non basta cioè ricordare a parole l'importanza della circolarità fra *filosofia* e *scienza*, facendone magari una bandiera polemica. E non basta neppure asserire che il punto di vista delle scienze è sempre il «punto di partenza» di un'elaborazione ulteriore, che è compito della filosofia sviluppare sul piano teoretico tenendo sempre ben presente però che anche la filosofia «come ogni altra scienza (...) ha dei problemi ben determinati da risolvere, delle questioni ben definite da trattare e da discutere»<sup>184</sup>. Dopo che si è fatto tutto questo diventa anche necessario lavorare concretamente in quella direzione, facendo valere nei fatti e nelle ricerche particolari un nuovo modo di intendere il mondo e l'uomo. Così aveva fatto, solo per fare un esempio, Giovanni Vailati, il quale aveva ricordato come il compito della filosofia non fosse tanto «fare delle scoperte», quanto piuttosto preparare il terreno ad esse, creare un clima adatto rigorizzando i metodi del pensiero e circoscrivendo il significato delle parole, individuando i non sensi, le tautologie scambiate per argomenti e sbaragliando i sofismi.

Tornando agli autori che ruotano intorno alla nostra rivista, il notevole interesse dimostrato verso la rinascita del vitalismo, si inserisce appunto nell'ottica del superamento dell'epistemologia scienziata, non tanto sul piano metodologico-linguistico (come nel caso di Vailati), quanto su quello di una nuova sensibilità ai problemi della scienza, della filosofia e del loro nesso:

---

<sup>181</sup> A questo proposito rimando a due studi che mettono in luce la complessità della riflessione positivista, soprattutto in campo storiografico e in merito alla riflessione psicologica: ne *Il concetto filosofico della storiografia* Francesca Rizzo Celona mette in luce come il positivismo italiano di Villari e Tommasi, (con le rispettive opere *La filosofia positiva* e *Il metodo storico e il Naturalismo moderno*), si allontani molto dal positivismo inteso in senso stretto: «se per positivismo si intende genericamente la dottrina fondata sull'estensione del procedimento delle scienze fisiche a tutte le discipline», Francesca Rizzo Celona, *Il concetto filosofico della storiografia*, cit., p. 35.

Alessandro Savorelli invece, in un recente intervento sul *Giornale Critico della Filosofia*, ricorda come «solo a posteriori la rilettura neoidealistica potè forzare la posizione di Tommasi, come una sorta di palinodia. Tommasi in realtà aveva posto con chiarezza (e con un linguaggio «inaccessibile» – sottolinea Colapietra – a molti dei suoi interlocutori positivisti) il tema della comprensione dei prodotti psichici superiori e della necessaria cautela critica contro le semplificazioni in un terreno carente di impostazioni metodologiche, di griglie concettuali e dati sperimentali convincenti», Savorelli, «Per la biografia di Salvatore Tommasi», *G.C.F.*, Fasc. III, Settembre-Dicembre 2005, p. 504.

<sup>182</sup> Gentile, *Introduzione a La filosofia di Marx: studi storici*, Pisa, Enrico Spoerri Edit., Tip. Orsolini-Prosperti, 1899, Pisa

<sup>183</sup> De Sarlo, «Uno Sguardo alla Filosofia del Secolo XIX», in *Il pensiero moderno*, Palermo, Sandron, 1915, pp. 39-66.

<sup>184</sup> De Sarlo, «I tipi di soluzione dei problemi metafisici», *C.F.*, 9, (1907), p. 233.

il rifiorire delle dottrine vitalistiche è senza dubbio uno dei sintomi più significativi della decadenza di tutte quelle teorie, che cercavano di far rientrare i fenomeni della vita nella sfera del meccanicismo universale<sup>185</sup>

Sarà Aliotta —figura di maggiore rilievo della rivista accanto a De Sarlo — a sollevare il problema. Molte cose andranno ridiscusse da cima a fondo, a partire dal concetto di «evoluzione» che aveva permeato di sé un'epoca carica di aspettative. Una categoria quella di “evoluzione” ormai incapace di spiegare altri concetti fondamentali come *variazione*, *generazione*, *individualità*, *eredità* su cui poggiava tutta la scienza naturalistica. La storia della sconfitta del vitalismo classico coincide infatti con la storia dell'«età dell'oro» del darwinismo e dell'idea di una selezione naturale ferrea fra le specie. Si diffondeva allora fra scienziati e filosofi la convinzione di aver bandito per sempre dall'indagine epistemologica il concetto di «fine», in primo luogo dalle scienze biologiche. Era il tempo in cui con «poche e magiche parole: *variazione causale*, *lotta per la vita*, *scelta sessuale* e simili si credeva di aver tutto spiegato»<sup>186</sup> e non ci si rendeva conto invece che, senza una più chiara consapevolezza filosofica, quei concetti sottendevano la medesima idea di «fine» che si credeva accantonata. Eppure il concetto di «evoluzione» era, nei progetti dello stesso Darwin, totalmente privo di qualsiasi valore filosofico e pure incapace di dare una soluzione esaustiva a molti problemi biologici. Torna qui la polemica contro la «filosofia ingenua» di troppi fra scienziati e positivisti che non avevano tenuto abbastanza in considerazione la necessità di soffermarsi sugli aspetti metodologici della scienza e si erano affidati fideisticamente all'ideologia meccanicistica incapace di aspirare ad essere una soddisfacente visione del mondo<sup>187</sup>. Il concetto di «evoluzione» — come del resto quello di «legge» — va ripreso integralmente e vagliato con attenzione per smascherare nuovi pericolosi equivoci, anche alla luce della ripresa delle teorie vitalistiche.

A supportare le tesi di Aliotta interviene anche De Sarlo, il quale sottolinea con chiarezza che i «movimenti atomici e molecolari di varia velocità ed estensione»<sup>188</sup> possono servire a spiegare i fatti fisici, ma che la realtà, nel suo complesso, dimostra di essere assai più ricca.

Il *leit motiv* del positivismo — e quello italiano rappresentato nel suo apogeo dalla *Rivista di filosofia scientifica* di Morselli, Marchesini e Sergi non fa eccezione — era stato rappresentato dall'esigenza di partire dai «fatti». Ma i *fatti* — fa notare il gruppo di De Sarlo — sono di tanti tipi e fra essi vanno annoverati anche quelli psichici e immateriali. I movimentatori della nostra rivista sottolineano che i fatti psichici e le variazioni conoscitive, affettive, appetitive, per esempio, non sono direttamente riducibili ai «movimenti atomici e molecolari»<sup>189</sup> e che accanirsi ad utilizzare chiavi di lettura meccanicistiche non fa che prolungare inutili e sterili equivoci. Quindi larghe porzioni della realtà non possono essere spiegate tramite le classiche teorie del *meccanicismo* e del *materialismo* e ancora meno facendo riferimento alla visione necessarista predicata da Moleschott e Büchner.

Esiste tutta una serie di fatti caratterizzanti la realtà — come del resto avevano testimoniato gli innumerevoli studi di psicologia sperimentale dell'epoca — che «contengono elementi rappresentativi di stati precedenti o preannunziati cangiamenti futuri, (concetti degli scopi da

---

<sup>185</sup> Aliotta, “Il neo-vitalismo”, Recensione di *Der Vitalismus als Gheschichte und als Lehre*, di Hans Driesch, *C.F.*, 2, (1907), p. 34.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Una delle tante contraddizioni irrisolvibili per mezzo di una concezione meccanicistica è sicuramente il problema del “caso”. Esso infatti viene concepito come una sorta di *deus ex machina* e posto alla base della ferrea necessità delle leggi meccaniche governante il mondo. Su questo punto Aliotta si ferma a lungo nel suo articolo.

<sup>188</sup> De Sarlo, “Di alcuni caratteri dello spiritualismo odierno”, *C.F.*, 2 (1908), p. 75.

<sup>189</sup> Ibid.

raggiungere, piani da eseguire), e per di più si accompagnano con processi o forme di attività, che si distinguono sempre dagli stessi stati, come sono l'interesse selettivo, la coscienza dei rapporti in genere e così via»<sup>190</sup>.

Il meccanicismo non sempre è in grado di giustificare l'esistenza di alcuni fondamentali ed accertati aspetti della realtà di cui troppo spesso i suoi teorici negano il valore e perfino l'esistenza. Il problema non sorge tanto per il fatto che esistano studi di meccanica o che alcuni ricercatori avanzino teorie meccanicistiche, bensì quando il meccanicismo, da teoria fra le altre, viene estesa arbitrariamente ad univoca spiegazione, valida per ogni forma di esperienza. Eppure — nota De Sarlo — non bisogna essere grandi scienziati o filosofi per comprendere come le teorie meccanicistiche, da sole ed elevate a verità inconfutabili, ci fanno perdere il senso di fondamentali fatti della vita e annichiliscono il valore e la dignità dell'uomo. Solo per fare un esempio, una semplice asserzione come «prendere una decisione», sarebbe del tutto priva di senso se si facesse riferimento solamente alle teorie meccanicistiche. Dal punto di vista strettamente fisico e meccanico infatti l'unico aspetto comprensibile è quello della trasmissione, della comunicazione del movimento e della conservazione dell'energia. Il meccanicismo non ha alcuna possibilità di spiegare con mezzi propri cosa sia e come agisca la «volontà», senza la quale non è possibile prendere decisioni.

Anche i sondaggi di psicologia condotti da Giovanni Calò<sup>191</sup> confermano che esiste tutta una sfera di fatti e di esperienze incomprensibili e inverificabili con la sola concezione meccanicistica, i quali giustificano il recupero di teorie alternative o complementari ad essa. Gli psicologi tedeschi mettono in risalto la capacità degli esseri umani di provare «empatia», (in tedesco «Einfühlung»), verso i sentimenti altrui. L'essere umano ha la capacità di immedesimarsi nell'altro, e non solo negli altri esseri umani, ma anche negli animali e persino negli oggetti inanimati, come accade quando si contempla un paesaggio suggestivo. Le coscienze altrui e persino alcuni insiemi armonici di oggetti come appunto i paesaggi e le opere d'arte, hanno la facoltà di farsi *interne a noi*, diventando contenuto della nostra coscienza. Soltanto così sono spiegabili la comunicazione fra gli individui, la natura sociale dell'uomo e la capacità di apprezzare la bellezza di un paesaggio, di una melodia o di un'opera d'arte. Le teorie psicologiche che fanno perno sulla scoperta dell'«Einfühlung» per estensione dimostrano tutta la limitatezza delle teorie meccanicistiche.

Calò, recuperando l'«Einfühlung» dagli scritti estetici di Herder arriva a conclusioni simili a quelle a cui, nello stesso periodo, perviene Aliotta cimentandosi con la rinascita del movimento neovitalistico. Anche le teorie estetiche del romanticismo tedesco concepiscono, esattamente come il neo-vitalismo in campo biologico, il mondo come un tutto animato e ridimensionano parecchio le ambizioni del meccanicismo. Il punto di accordo di teorie così diverse è la capacità di *compatire* («*empfinden*»), penetrando così nell'intima realtà delle cose umane e mondane.

Tornando alle citate indagini aliottiane sul movimento neovitalistico, è interessante notare come la sua attività di testimone dei dibattiti scientifici — dal carattere anche molto specialistico — si renda funzionale ad una visione del mondo improntata sulla rinascita della *filosofia dei valori* e sul recupero del finalismo. Vengono passati in rassegna e restituiti all'attenzione della comunità scientifica e filosofica italiana autori che, in piena vulgata meccanicistica, avevano dimostrato la capacità di sondare altri terreni e condurre ricerche ad essa alternative. Fin dalla fine dell'Ottocento

---

<sup>190</sup> Ibid., p. 76.

<sup>191</sup> Cfr. Giovanni Calò, «L'«Einfühlung». L'Interpretazione Psicologica», *C.F.*, 2, (1912).

ci sono stati autori che avevano avuto la temerarietà di problematizzare tesi che sembravano consolidate ed acquisite in via definitiva. Ma è all'alba del secolo nuovo che si registra un'ampia ripresa del vitalismo. La ripresa delle teorie vitalistiche del resto è implicita anche nelle posizioni più esplicitamente meccanicistiche. Affermare l'esistenza di «leggi» nel mondo fisico, significa partire dalla «credenza istintiva nella razionalità della natura». Eppure una tale credenza — nota Aliotta — che cos'è se non la «proiezione d'un carattere dello spirito umano nel resto dell'universo?»<sup>192</sup>. Non sorprenderà allora che molti fra i più celebri sostenitori del vitalismo, non sono altro che meccanicisti i quali, sviluppando dall'interno del loro sistema la ricerca senza pregiudizi e dogmi, si sono resi conto della necessità di trovare spiegazioni diverse ai «fenomeni organici», arrivando in molti casi ad ammettere l'esistenza e l'azione di un «principio interno regolatore dello sviluppo»<sup>193</sup> della realtà.

Edmondo Montgomery sarà il primo ad ammettere l'esistenza di una «sostanza vivente» irriducibile ai semplici aggregati chimici e biologici. Il principio di cui parla Montgomery ha la sua specificità nel «potere di controllo» e di sintesi sull'intera organizzazione biologica dell'individualità organica. Secondo questa veduta l'organismo è una «sintesi organica» e non un aggregato di parti composte a mosaico. All'interno degli individui agisce un «principio vitale»; tale «sostanza vivente» o «attività vitale», ignorata od occultata dal meccanicismo, rappresenta l'elemento che fa la differenza tra ciò che è organico e ciò che non lo è. Ma in cosa consiste precisamente questa «attività vitale»? Si tratta di una «sostanza chimica» distinta dalle altre solo per capacità regolative del proprio sviluppo o di qualcosa di diverso? Montgomery — prosegue Aliotta — non si spinge ancora oltre il chimismo e — quasi spaventato dai risultati delle sue stesse ricerche — riconduce il «principio vitale» a semplice «composto chimico» la cui unica differenza rispetto agli altri è quella di essere «diversamente orientato».

Altri autori raccolgono però il suo testimone e si spingono ben oltre la sua prudenza riabilitando a pieno titolo una considerazione teleologica della realtà. Era ovvio che «il risorgente vitalismo ristabilisse anche l'idea di fine, che il darwinismo di moda aveva relegato tra i ferri vecchi della Scolastica»<sup>194</sup> e che — pur continuando a seguire le direttrici di un metodo critico e positivo fondato su una precisa base sperimentale — si cominciasse ad accettare l'idea dell'«autonomia della vita» e si stabilisse una volta per tutte l'insufficienza di una spiegazione unicamente basata sul movimento e sulla forza meccanica.

Date simili premesse, era prevedibile la lunga polemica fra i sostenitori del darwinismo, (o per lo meno dei suoi epigoni meccanicisti), e i nuovi vitalisti. Dopo Montgomery — continua Aliotta — sono diversi i nomi di autorevoli studiosi, fra cui Hans Driesch e Guglielmo Roux, che sostengono oramai con chiarezza che i processi vitali sono «qualche cosa che non si può ridurre ai fenomeni fisici»<sup>195</sup> e che «bisogna esser ciechi per non vedere ciò che vi è di caratteristico nei fenomeni della vita e che rende addirittura assurda una tale riduzione»<sup>196</sup>. Secondo questa nuova veduta l'organismo non è più concepibile come una macchina, perché le macchine non posseggono quella «attività finale» che invece si riscontra comunemente negli esseri viventi.

---

<sup>192</sup> Aliotta, «L'accusa di antropomorfismo», *C.F.*, 11, (1907), p. 297.

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> Aliotta, «Il neo-vitalismo», recensione di *Der Vitalismus als Geshichte und als Lehre*, di Hans Driesch, *C.F.*, 2, (1907), p. 36.

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Ibid. p. 37.



Si confrontano due maniere di concepire l'insorgenza vitale: da una parte la «finalità *statica* delle macchine», dall'altra «la finalità propria degli organismi, che il Driesch chiama *dinamica*»<sup>197</sup>. Nei fenomeni vitali agisce un principio finale che «non è riducibile al giuoco delle energie fisiche e chimiche ma presuppone una attività *sui generis*». Questa «attività finale» — a cui Driesch attribuisce il nome greco di «*entelechia*»<sup>198</sup> — non è riducibile a nessuna sostanza materiale specifica, né ha il carattere quantitativo delle altre forze naturali, ma dimostra di essere tuttavia uno dei fattori determinanti dell'intero cosmo. L'«*entelechia*» — traducibile dal greco come “anima” — non viola le leggi fisiche della «conservazione» e della «degradazione» della energia e quindi non va ad opporsi alle conquiste positive della scienza ottocentesca. Il «principio vitale» piuttosto colma una lacuna su cui la scienza, fino a quel momento, era rimasta scoperta. Esso è la direttrice del processo di formazione della realtà, ciò che porta a «conseguimento dei fini della vita»<sup>199</sup>.

Sulla via tracciata da Driesch, Aliotta ammette dunque l'esistenza di una «finalità che supera e trascende il più perfetto dei meccanismi, come il mondo dello spirito supera e trascende il mondo della necessità naturale»<sup>200</sup>. Affermare l'esistenza dell'«*entelecheia*» non significa affatto cancellare con un colpo di spugna i risultati delle ricerche scientifiche sul funzionamento, solo per fare un esempio della *psiche*, ma ammettere l'esistenza di una sua energia regolatrice. Si tratta del principio vitale che si manifesta nella vita psichica e che raggiunge nella personalità umana il suo massimo grado. Riflessioni e posizioni queste che prendono le mosse dal fallimento storico dell'interpretazione fisiologica della vita psichica di stampo ottocentesco, la quale aveva scambiato l'indiscutibile rapporto di concomitanza fra *materia* e *psiche*, come la dimostrazione della necessità di ridurre le differenze qualitative dei fatti psichici a differenze fisiologiche localizzate in alcune specifiche zone del cervello.

La discussione sulla «sostanza vivente» o «attività vitale», non è però l'unico terreno sul quale il movimento neovitalistico ha qualcosa da dire e non è l'unico contributo apportato al delinearsi di una nuova sensibilità epistemologica. A questo proposito Aliotta ritiene utile riportare lo scontro tra neo-darwinisti e neo-vitalisti<sup>201</sup> sulla questione dell'«adattamento diretto» e in generale sul valore da attribuire alle ricerche di Darwin sull'evoluzione delle specie viventi. Aliotta riporta le principali vicende della lotta fra neo-lamarckiani e neo-darwinisti sulla questione dell'«eredità dei caratteri acquisiti» osservando, non senza una certa malizia, che i «neo-darwinisti, sconfitti sul terreno dell'eredità dei caratteri acquisiti, non hanno perciò ceduto le armi, ma fiduciosi nella rivincita, si sono trincerati nella teoria della selezione naturale»<sup>202</sup>. Vista l'indifendibilità di certe loro posizioni sul campo degli esseri viventi, gli epigoni dell'evoluzionismo dogmatico, si sarebbero dunque rifugiati nel campo della «botanica», dato che «le piante sono più docili alle esigenze del cieco meccanismo e sopra tutto son prive d'ogni vita psichica e perciò anche della coscienza dei bisogni, che è nella teoria di Lamarck il fattore essenziale della formazione degli organi nuovi»<sup>203</sup>. Neo-lamarckiani e neo-darwinisti divergono sul concetto di «mutamento evolutivo», ma in gioco è evidentemente l'intera concezione da attribuire alla ricerca scientifica e alla concezione del mondo. I neo-lamarckiani, a differenza dei neo-darwiniani, non fanno derivare dal caso o dall'azione cieca

---

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> Ibid. p. 38.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Cfr., Aliotta, «Il momento attuale della lotta fra neo-lamarckiani e neo-darwinisti», *C.F.*, 3, (1907).

<sup>202</sup> Ibid., p. 64.

<sup>203</sup> Ibid.

di forze esterne il processo evolutivo, dimostrandosi più sensibili ad accogliere la stessa lezione di Darwin che non ha mai iscritto le sue ricerche particolari in una rigida cornice deterministica e che ha sempre ricordato il carattere circostanziato delle sue ricerche.

I ragionamenti sul «principio vitale» e il ripensamento radicale del concetto di «evoluzione», sono solo due fra i diversi contributi apportati dal neo-vitalismo alla nuova sensibilità epistemologica che si va delineando sulle pagine della rivista. Il vitalismo viene recuperato non da mistici isolati o da distruttori della ragione, ma dagli stessi scienziati del tutto insoddisfatti dalle teorie come il meccanicismo, il causalismo, il materialismo semplicistico:

Quando si consideri come tipo perfetto di scienza perfetta la meccanica, quando non si conceda alla spirito umano altro modo di rendere intelligibile la realtà che la trascrizione in termini di meccanismo universale, non può non affacciarsi davanti al pensiero avvilito il pallido spettro dell'inconoscibile<sup>204</sup>

La ripresa neo-vitalistica solleva poi un problema molto caro agli scrittori che fanno capo alla *Cultura Filosofica*, ovvero il ruolo giocato dalla coscienza nel mondo. L'«attività finale» di cui, dopo Montgomery, hanno parlato a vario titolo Hans Driesch, Guglielmo Roux, Johannes Müller e Claude Bernard, avoca a sé una nuova riconsiderazione della coscienza umana. Non a caso Aliotta mette in strettissima connessione le discussioni sull'«attività finale» e sulla «coscienza umana». La coscienza infatti — argomenta Aliotta — è il momento più alto di quel processo che i neo-vitalisti hanno chiamato «attività finale» e ne costituisce la sua principale direttrice. In altre parole possiamo dire che se gli organismi sono diretti da un «principio vitale» che dirige e organizza la materia e i meccanismi naturali, questa direzione è orientata al sorgere della coscienza e al suo sviluppo, la quale rappresenta in ultima analisi la manifestazione più alta e il compendio massimo della realtà. Ben lungi dagli esiti di uno spiritualismo di maniera, la riflessione sulla coscienza rappresenta per Aliotta uno snodo cruciale nella polemica antimeccanicistica e un tassello di fondamentale importanza nel profilarsi di una nuova sensibilità filosofica. Seguendo il ragionamento dei teorici neo-lamarckiani, Aliotta si interroga dunque sul ruolo della coscienza nel mondo:

la coscienza è solo una vacua ombra inattiva che segue spettatrice impassibile, non so da quale olimpica altezza, lo sviluppo dell'organismo, o è invece uno dei fattori della sua evoluzione?<sup>205</sup>

Dal dibattito fra neo-darwiniani e neo-lamarckiani Aliotta trae gli elementi di una nuova concezione *spiritualista* e *coscienzialista*, la quale non ha nulla a che spartire con le fronde antiscientiste dell'epoca, ma prende anzi corpo dai risultati dello stesso dibattito epistemologico. La coscienza acquista i caratteri di una «attività interna», «regolatrice» e «direttrice» che sta a capo del mondo organico e del suo processo evolutivo. Lo stesso magistero di Darwin, a ben vedere, sembra ricondurre ad una idea di mondo governata da un principio intelligente operativo.

Questo genere di dibattiti ha un valore altamente filosofico e non concerne solo «una piccola diversità nel modo di spiegare gli adattamenti (...) perché rispecchia in fondo l'opposizione fra due diverse maniere di considerare la coscienza in rapporto al mondo della natura»<sup>206</sup>.

Va insomma ripensato l'approccio dell'indagine scientifica, a partire da una rivalutazione della concezione di «attività finale», da una più attenta ricollocazione del ruolo della «coscienza umana»

---

<sup>204</sup> Ibid., p. 66.

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> Ibid., p. 67.

e in generale delle categorie inerenti i diversi aspetti della «psichicità» che, a parere di Aliotta, permetterebbe di ridefinire con maggiore chiarezza alcuni problemi fondamentali della realtà.

L'aspetto interessante del discorso di Aliotta consiste nel modernizzare le tesi spiritualistiche e coscienzialiste facendo perno sul dibattito epistemologico più aggiornato. Appare dunque comprensibile che né Aliotta, né altri scrittori della *Cultura Filosofica*, abbiano interesse a scagliarsi contro il darwinismo o contro altre conquiste della riflessione scientifica moderna<sup>207</sup>. Da Darwin si trae invece l'idea che la coscienza sia il risultato della «selezione naturale», vale a dire uno strumento degli individui in «lotta per l'esistenza»; anche il più rigoroso darwinismo non esclude quindi l'interazione tra la coscienza e il processo evolutivo, e non rende marginale la posizione della coscienza nel mondo, come vorrebbero gli epigoni del grande naturalista inglese. Anche il darwinista più intransigente si trova davanti ad un bivio quando deve esprimersi sul ruolo occupato nel mondo dalla coscienza. O si arriva alla negazione totale di essa e alla sua riduzione a *materia* e a *forze meccaniche*, oppure bisogna riconoscerle un ruolo di prim'ordine nella dimensione della vita organica e nel processo evolutivo. In ambedue i casi il ricercatore è chiamato a compiere precise scelte di carattere filosofico:

o la coscienza non esercita nessuna azione nello sviluppo della vita animale e l'organismo fisiologico si è evoluto indipendentemente da essa, e allora rimane inesplicabile come il fatto psichico, sorgendo per caso, non solo si sia conservato nella lotta per l'esistenza, ma anche svolto fino alla complessa struttura della coscienza umana, mentre, non servendo a nulla, avrebbe dovuto scomparire per effetto della selezione naturale; o è una variazione utile, uno strumento efficace di lotta, e in tal caso accanto all'azione meccanica delle forze esterne bisogna ammettere anche l'azione del fattore psichico nello sviluppo degli organismi<sup>208</sup>

Interventi dal tono più cauto, ma non antitetici alle riflessioni di Aliotta, sono scritti da De Sarlo, che si impegna a studiare la natura e il significato dei «fenomeni organici». Il filosofo di Potenza si pone precisi interrogativi che vanno a minare certezze consolidate e assetti teorici dati per scontati: «che cos'è la materia vivente?»; «in che cosa si distingue dalla materia inerte?»; «in che rapporto si trovano i fenomeni vitali con gli altri fenomeni dell'universo?»; «i fenomeni vitali sono collegati intimamente con gli altri fenomeni dell'universo?»<sup>209</sup>.

Anche per De Sarlo la strada battuta dal meccanicismo si dimostra senza uscita. I fenomeni vitali possono certamente essere letti anche dal particolare punto di vista delle leggi fisico-meccaniche, ma il riduzionismo inficia la comprensione delle particolarità e delle caratteristiche dei fenomeni vitali ed oscura, anziché spiegare, aspetti essenziali della realtà.

De Sarlo, come accennato, dimostra maggiori cautele rispetto al suo giovane e brillante allievo siciliano. Ma il problema del rapporto fra «coscienza» e «biologia», fra «psiche» e «materia», accompagna tutto il suo percorso intellettuale e costituisce il punto di riferimento di tutta la sua elaborazione teorica, anche oltre l'esperienza editoriale della rivista.

Negli anni in cui viene pubblicata il periodico il Direttore dimostra di essere abbastanza restio ad avallare l'intervento — caldeggiato invece da Aliotta — di una «causa» o «forza speciale» come quella che alcuni neo-vitalisti chiamano «forza vitale»; è il caso dell'articolo *Vitalismo ed antivitalismo* dove De Sarlo dimostra di non condividere l'entusiasmo aliottiano nei confronti del pensiero neovitalistico e di non appoggiarne gli esiti spiritualistici.

---

<sup>207</sup> Sul «darwinismo» e «determinismo» di De Sarlo l'interessante contributo di Antonella Lucarelli: «De Sarlo, l'Evoluzionismo e la concezione psicologica», in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, cit., pp. 201-216.

<sup>208</sup> Aliotta, «Il momento attuale della lotta fra neo-lamarckiani e neo-darwinisti», *C.F.*, 3, (1907), pp. 68-69.

<sup>209</sup> Problematiche che vengono affrontate nell'articolo di De Sarlo, «Vitalismo ed antivitalismo», *C.F.*, 10, (1907), p. 257.

Eppure il direttore prenderà sul serio le ricerche di Aliotta. Egli tornerà di continuo ad occuparsi del problema, fino a sostenere, alla fine del percorso, che «solo l'attività psichica può dirigere e regolare i processi fisico-chimici quali si compiono nell'organismo»<sup>210</sup>, avvicinandosi non di poco alle posizioni che inizialmente avevano suscitato in lui forti perplessità. De Sarlo rifletterà allora — (siamo in pieni anni Trenta) — sul rapporto tra «psiche», (intesa come «principio della vita»), e «organismo» o «materia», (inteso come «limite» e «termine» dell'azione psichica). Arriverà dunque alle stesse conclusioni esaltate con entusiasmo, circa due decenni prima, da Aliotta sulle pagine della rivista da lui fondata e finirà per ammettere che «attività organica» e «attività psichica» sono scindibili fra loro solo nominalmente e per astrazione, ma che in realtà si tratta di «manifestazioni o momenti di un'unica Potenza esplicantesi in modo differente nei due casi per la differenza delle rispettive condizioni»<sup>211</sup>. Arriverà anche a riprendere in considerazione ciò che, negli anni della *Cultura Filosofica*, aveva ritenuto inammissibile, a partire dal concetto bergsoniano di «evoluzione creatrice»<sup>212</sup> che — ammetterà il De Sarlo maturo — in effetti descrive bene la «natura profonda della realtà»<sup>213</sup>, la quale risulta fundamentalmente psichica.

Probabilmente, all'epoca della *Cultura Filosofica* in lui agivano preoccupazioni di «politica culturale» dovute al pericolo di prestare il fianco alle polemiche antiscientifiche di mistici ed idealisti, ragion per cui si guardava bene dal cadere in esiti panpsichici facilmente strumentalizzabili. Comunque sia, nell'arco di questi cruciali anni, De Sarlo ha ben presente che la «vita» e la «coscienza», non potevano essere considerate *forze* in senso stretto come lo sono la «gravitazione», la «luce», il «calore»<sup>214</sup>, ecc.. *Vita e psiche* sono a questa data anche un modo di esser di queste stesse forze in date condizioni, ciò a testimonianza del fatto che anche il De Sarlo degli anni Dieci era interessato alle ricerche del vitalismo e sensibile a simili problemi, come del resto si evince dalla seguente dichiarazione:

molti famosi neovitalisti dicono che non è [la «forza vitale»] né materiale né spirituale. Nel primo caso il dominio della vita coinciderebbe con quello della psiche o della coscienza, nel secondo caso non si capisce che cosa potrebbe essere una forza vitale se non materia e non spirito. Reinke e Driesch ammettono forze, forme di attività che non sono né psichiche né materiali. La vita invece è solo una maniera comune, generale di comportarsi di certi esseri o corpi<sup>215</sup>

De Sarlo preferisce dunque collocare il «principio vitale» in una zona intermedia, compresa fra «materia» e «psiche». Se da una parte si tratta di un principio *sui generis*, dall'altra esso ha luogo nel mondo e in questo contesto deve essere collocato e compreso:

non sarebbe più ragionevole affermare che nella natura, allo stesso modo che si producono le più svariate categorie di fenomeni, fenomeni di cristallizzazione, fenomeni di cambiamento di stato ecc., date certe condizioni, si producono quegli specialissimi fenomeni che noi diciamo fenomeni vitali?<sup>216</sup>

Il «principio vitale» non scioglie dunque tutti i *rebus* della natura e non è concepibile come sostanza indipendente ed extramondana. Si tratta di uno fra i risultati della combinazione di determinati fattori e di certe loro «condizioni materiali» che acquista però un notevole rilievo e una singolare

---

<sup>210</sup> De Sarlo, *Vita e psiche, saggio di Filosofia della Biologia*, cit., p. 188.

<sup>211</sup> Ibid.

<sup>212</sup> Ibid., p. 245.

<sup>213</sup> Ibid.; «il corpo non è solamente un aggregato di sostanze materiali, ma in quanto organismo, è possiamo dire informato da un elemento o fattore psichico», ibid. 249.

<sup>214</sup> De Sarlo, «Vitalismo ed antivitalismo», *C.F.*, 10, (1907).

<sup>215</sup> Ibid., p. 258.

<sup>216</sup> Ibid., p. 260.

peculiarità. Non c'è alcun bisogno di ridurre tutto a «spirito» per accorgersi che l'insorgenza vitale rappresenta un «accrescimento qualitativo», una qualità emergente che risalta sulle altre, in altre parole una sorta di vettore direzionale della realtà. Una volta superata la concezione superficiale dell'esistenza come «estensione omogenea di materia bruta», appare superfluo, se non addirittura controproducente, affermare la differenza fra mondo *organico* ed *inorganico*:

e non può essere d'altra parte difficoltà a concedere che talune delle manifestazioni più caratteristiche di ciò che ordinariamente viene riconosciuto come “vita” siano dovute al determinarsi di condizioni che rendono possibile l'esplicazione dell'attività psichica, la quale in condizioni differenti manca o è mantenuta come in uno stato d'arresto (latente)<sup>217</sup>

Il dibattito su questi temi — come è facile immaginare — non si esaurisce certamente con le recensioni sui testi dei neo-vitalisti. Con un lungo contributo intitolato *L'origine della vita*<sup>218</sup>, De Sarlo torna ad occuparsi di un problema evidentemente ritenuto cruciale. La questione della *vita* è una di quelle «questioni generali» che soltanto la filosofia è in grado di approfondire con il dovuto rigore. Difatti sia il senso comune che le varie discipline scientifiche isolatamente concepite, non si pongono grossi problemi a riguardo e distinguono, senza difficoltà o titubanza, gli esseri viventi da qualsiasi elemento inorganico. Per questo motivo «un fisico, un chimico, un minerologo da una parte e uno zoologo, un botanico dall'altra non entrano mai in conflitto tra loro per la delimitazione dei loro rispettivi campi di ricerca»<sup>219</sup> avendo sempre ben presente i reciproci campi di competenza. Eppure si tratta di un problema molto complesso non liquidabile in nome del «buon senso»:

non mancarono i tentativi di porre nelle forze e leggi meccaniche o fisico-chimiche la spiegazione di alcune proprietà o particolarità dell'essere vivente, ma se con essi si giunse a dimostrare qualche cosa, fu che erroneamente il carattere essenziale della vita era riposto nella capacità di assumere determinate forme, ovvero in una certa costituzione fisica o composizione chimica<sup>220</sup>

ogni tentativo, dunque, di inteder la vita fondandosi sulle forze e leggi fisico-chimiche è necessariamente destinato a fallire non foss'altro perché esso, rivolto com'è a spiegare la forma e la costituzione elementare del vivente, mentre trascura i tratti veramente essenziali e costitutivi della vita, si arresta a quelle proprietà e a quei caratteri di ordine secondario che gli esseri viventi hanno comuni coi corpi inorganici. Il fatto vitale è troppo complesso per poter essere adeguatamente interpretato mediante una semplice formula in cui si prescinda dalla considerazione di molteplici fattori concorrenti ad uno stesso scopo. Chi dice vita dice capacità di reagire alle eccitazioni provenienti dall'esterno in guisa che sia assicurata (...) la persistenza e l'accrescimento nello spazio e nel tempo (mediante la generazione) di quel sistema di parti coordinate tra loro costituente l'essere vivente; chi dice vita, insomma, dice tendenza, nell'essere che ne è fondo, ad affermare la propria unità e il proprio valore di fronte a tutto ciò che minaccia di distruggerlo<sup>221</sup>

La *vita* per De Sarlo, esattamente come per Aliotta ha qualcosa di caratteristico e specifico rispetto a tutto il resto. Ma ciò a parere del filosofo di Potenza è dovuto, più che ad una attività teleologica, alla sua «organizzazione» e all'«ordinamento», vale a dire alla capacità che alcune volte la realtà

---

<sup>217</sup> Ibid., p. 262.

<sup>218</sup> De Sarlo, “L'origine della vita”, *C.F.*, 1, (1915).

<sup>219</sup> Ibid., p. 3; «con ciò naturalmente non si vuol dire che negli esseri viventi si compiano processi fisico-chimici *toto coelo* differenti da quelli osservabili nella natura inorganica, ma si vuol dire solo che agli occhi del biologo i fenomeni fisico-chimici non hanno valore per sé, ma per l'ufficio che compiono nella vita dell'organismo e per il posto che occupano nella serie complicata dei fenomeni organici», *ibid.*

<sup>220</sup> Ibid. p. 4.

<sup>221</sup> Ibid. p. 5; A partire dalla convinzione dell'irriducibilità della «vita» alla «materia», De Sarlo interviene su un problema destinato a diventare di grande attualità soltanto alla fine del Novecento: vale a dire la possibilità di creare artificialmente la vita in laboratorio: «del pari per quanto i tentativi di ottenere nei laboratori, per sintesi chimica, i vari composti organici non autorizzino a pensare che si possa mai giungere a costruire artificialmente un essere vivente sia pure il più semplice ed elementare», *ibid.*

manifesta di fare coesistere elementi diversi ed eterogenei «sotto un principio unico»<sup>222</sup>. L'essenza della vita, piuttosto che in qualcosa di dato o in una «esistenza bell'e costituita», va riposta, a suo parere, in una «attitudine», in una «potenza in sviluppo»<sup>223</sup>. Alla base di queste affermazioni sta la convinzione che «la vita non può essere concepita come una *qualità* fissa, immutabile data una volta per sempre»<sup>224</sup>. Come abbiamo già ampiamente sostenuto, ciò non significa che De Sarlo neghi la possibilità di osservare e quindi registrare i *fenomeni vitali* anche dal punto di vista naturalistico. Significa solo che le formule chimiche o fisiche possono rappresentare la «forza vitale» ma non sostituirla, esattamente come i «segni grafici» di una statistica di psicologia sperimentale non possono sostituire o spiegare l'irripetibilità, l'unicità e l'eccezionalità di ogni singolo pensiero. Nonostante le cautele, De Sarlo non sembra avere alcuna difficoltà ad ammettere il finalismo che era stato bandito dal meccanicismo ottocentesco:

in ogni forma vivente vi è adunque un qualche cosa, un principio, un fine o una legge immanente capace di determinare una serie evolutiva di fenomeni e di dirigere le forze fisico-chimiche in guisa che siano ottenuti risultati ben definiti<sup>225</sup>

Un ulteriore problema di cui De Sarlo e i suoi collaboratori ritengono urgente occuparsi, marcando così in maniera ancora più ampia le distanze dalle tradizioni di matrice positivista ed aprendo ad istanze alternative e sperimentali di ricerca, è quello dell'«origine» della vita. Il rapporto fra *organico* ed *inorganico* suscita un rinnovato interesse nelle pagine della rivista fiorentina e va a sollevare problemi troppo spesso snobbati da filosofi e scienziati. L'idea che la «vita» sia antica come «il mondo» è molto diffusa, ma ha il grande difetto di cancellare qualunque differenza tra le varie classi di fenomeni che la realtà presenta. Per il filosofo di Potenza non ha senso parlare di «vita» senza presupporre l'esistenza di certi corpi inorganici di cui nessun organismo può fare a meno. Se da una parte dunque non può essere cancellata la differenza fra *organico* e *inorganico*, senza che il concetto stesso di «vita» si riduca ad un non-senso, dall'altra non si vede come si possa affermare la priorità dell'*organico* rispetto all'*inorganico*, dal momento che non risulta concepibile nessuna manifestazione vitale senza una corrispettiva base inorganica. Vanno pertanto frenate le troppe frettolose conclusioni di materialisti e vitalisti sulla scoperta di un «principio unico» a cui ricondurre tutte le dimensioni della realtà. I primi polemizzano giustamente contro chi crede nella priorità cronologica dell'«organico»<sup>226</sup> rispetto all'*inorganico*, ma non possono poi fare a meno di ammettere il ruolo e la preminenza che la «forza vitale» indubbiamente esercita nel mondo delle cose naturali; i secondi cadono ugualmente in errore quando sostengono l'eternità e la priorità logica e cronologica della «vita», perché trasformano un'entità di ragione in un ente concreto reale:

una vita che non ha principio e le cui manifestazioni appaiono constatabili solo in periodi relativamente recenti, non appena cioè son divenute possibili speciali combinazioni chimiche (...), una vita così fatta è più un'astrazione che una realtà<sup>227</sup>

La nascita della vita e la sua «essenza» è un problema significativo e carico di implicazioni filosofiche, ma va affrontato in maniera non ideologica. Filosofi e biologi devono collaborare per

---

<sup>222</sup> Ibid., p. 6.

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Ibid., p. 7.

<sup>226</sup> De Sarlo ricorda che gli stessi studi paleontologici escludono la presenza della vita sul globo terrestre per un lungo periodo di tempo.

<sup>227</sup> Ibid., p. 11.

dare conto di come la vita, un «fatto nuovo di tale importanza»<sup>228</sup>, abbia potuto prodursi senza contraddire un principio classico sancito da tutta la letteratura scientifica, vale a dire quello dell'«*omne vivum ex vivo*»<sup>229</sup>. A questo proposito De Sarlo si impegna a dare indicazioni precise su come debbano essere condotti simili studi, i quali devono essere orientati al riconoscimento della «forza vitale» e delle sue capacità teleologiche di dirigere e determinare la realtà più che a miracolose o fortuite creazioni *ex novo*:

si è avuto già occasione di notare che l'essenza della vita non è tanto nella produzione di un fatto nuovo o nella costituzione di una «nuova determinazione della realtà», quanto nella formazione di capacità evolutive speciali, le quali, esplicandosi, danno origine a cicli di fenomeni succedentisi in ordine fisso<sup>230</sup>

La «forza vitale» è insomma un principio innegabile, non contraddittorio rispetto ai risultati più avanzati della biologia e serve a rendere conto dell'«autonomia nei viventi», altrimenti destinata a restare inspiegata. Gli esseri viventi non solo compiono atti differenti da quelli osservabili nei corpi inorganici, ma diventano protagonisti di una storia indipendente e perciò irriducibile alla successione dei fenomeni studiati dalla fisica e dalla chimica. Si tratta di questioni delicate: da una parte è necessario fare attenzione alle teorie — propugnate anche da alcuni biologi — che fanno dell'*inorganico* il semplice prodotto derivato dell'*organico*, ma dall'altra sembra oramai innegabile l'esigenza di riconoscere alla «vita» una certa autonomia. Ed è proprio per trovare una giustificazione teorica all'innegabile autonomia della «vita» che molti scienziati sono stati spinti ad ammettere l'ipotesi della sua origine extraterrestre. Si tratta però di una ipotesi debole<sup>231</sup> che oltretutto, nel migliore dei casi, sposterebbe soltanto il problema dal pianeta Terra a punti diversi del cosmo. Eppure queste ipotesi sono significative perché esprimono il reale bisogno di «cercare l'origine della vita in qualche cosa di diverso dalle forze fisico-chimiche»<sup>232</sup>. Il riduzionismo non soddisfa nessuno perché, in ultima analisi, risulta veramente difficile ammettere che «per il gioco delle sole forze e leggi fisico-chimiche»<sup>233</sup> possano prodursi «differenziazioni di struttura» che caratterizzano l'insorgenza vitale<sup>234</sup>.

La *vita* è ben altro rispetto al necessario prodotto di una lineare ed omogenea evoluzione dall'*inorganico* all'*organico*. Ciò che interviene è un «elemento nuovo» che produce una frattura netta; la «forza vitale» è una «azione» qualitativamente diversa rispetto al contesto inorganico in cui essa agisce, e rispetto a quel contesto la vita rappresenta una novità assoluta:

le considerazioni che precedono conducono ad una sola conclusione, ed è che la vita, poiché ha avuto un'origine nel tempo e non è riducibile all'azione delle forze fisico-chimiche, deve essere considerata come una novità che si è

---

<sup>228</sup> Ibid., p. 14; vale a dire la «vita».

<sup>229</sup> «Ogni vivente trae origine solo da un altro vivente».

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Simili ipotesi urtano contro difficoltà insuperabili. Lo scambio di atmosfere è inimmaginabile per spazi così vasti e perché i «germi» portatori di vita possano attraversare spazi galattici attraverso meteore, bisogna ammettere che queste siano a temperature in cui la vita è possibile.

<sup>232</sup> Ibid., p. 18.

<sup>233</sup> Ibid., p. 20.

<sup>234</sup> La vita dunque è caratterizzata da «elementi morfologici» strutturalmente diversi rispetto a quelli agenti nel resto della natura inorganica. De Sarlo si riferisce a vari aspetti, fra i quali la capacità di «funzioni» anche assai diverse fra loro di cooperare ad uno stesso fine, ossia alla «conservazione dell'individualità organica», e la presenza di «quei chimismi complicati ed intermedi che contribuiscono tanto validamente al passaggio da una forma di energia all'altra in una direzione determinata», *ibid.*, p. 20; Si delinea così la prospettiva di un finalismo critico, le cui argomentazioni non sono tratte cioè da pregiudizi metafisici, ma da precise esigenze interne all'indagine epistemologica e scientifica.

prodotta in un dato momento nella realtà, per l'intervento di un'azione di ordine diverso dalle preesistenti. E la più valida conferma di tale tesi deriva da ciò che le varie manifestazioni della vita presentano di specifico e di irriducibile<sup>235</sup>

Sulla base inorganica interviene un'«azione di ordine diverso dalle preesistenti», capace di creare le condizioni perché l'insorgenza vitale abbia luogo. Ma di che si tratta? Non si può dire che De Sarlo abbia in mente un «reale particolare»<sup>236</sup>, vale a dire l'intervento di un ente specifico che rende vivo ciò che originariamente è solamente supporto inorganico. Un tale orientamento ci riporterebbe ad una concezione creazionista, basata sull'improvvisa e sorprendente azione *ex machina* di un «reale a sé stante»<sup>237</sup>. La vita non è un «reale» in questo senso; ma se per «reale» invece si intende «qualsiasi fattore che, pur essendo distinguibile per opera del pensiero, non è concepibile separato da altri elementi della realtà, allora certo il principio vitale può e deve esser caratterizzato come un reale»<sup>238</sup>.

Non è un lavoro facile quello di De Sarlo, svolto sul delicato crinale dove anche piccole imprecisioni o leggerezze semantiche possono far svoltare bruscamente verso conclusioni basate sull'identità volgare tra «vita» e «materia», «organico» e «inorganico» che portano direttamente ad identificare il pensiero con semplici «secrezioni» del cervello.

Un pericolo di segno contrario, ma non meno grave, è quello di cedere nella tentazione — condivisa da vitalisti, contingenti e integralisti cattolici — di cercare l'origine della vita in un principio extramondano. Una simile posizione fa della «vita» una questione astratta, fuori dal tempo e dalla storia, disincarnata e impalpabile.

Ciò appare davvero strano se si pensa che la «vita» si presenta sempre sotto spoglie individuali, «le quali, mentre occupano spazio e tempo, sono anche i *luoghi* in cui si compiono dei processi fisico-chimici nettamente caratterizzabili e in cui si producono delle trasformazioni energetiche aventi una direzione ben determinata»<sup>239</sup>. Dunque la *vita* «come noi realmente la conosciamo e la sperimentiamo»<sup>240</sup> è sempre vita individuale.

La «forza vitale» non è quindi il frutto di un inspiegabile intervento esterno di natura extraterrestre, non è una emanazione fattuale della materia inorganica e non è neppure un «reale fra i reali» qualsiasi, ovvero una cosa fra le altre cose; essa è piuttosto una «proprietà», un «modo di essere» della «sostanza materiale» che risulta al tempo stesso «distaccabile dal sostrato materiale, come qualcosa che non può entrare nella serie dei fenomeni fisico-chimici o in quella delle energie trasformabili fra loro»<sup>241</sup>.

Il «principio vitale» è un «agente reale» oppure una sorta di «regola» o «legge» sovrintendente la realtà? Il fatto è che dietro le parole, come sempre, si nascondono concezioni del mondo ben precise di cui è necessario prendere consapevolezza soprattutto in sede di un dibattito così delicato e così esposto a fraintendimenti e strumentalizzazioni:

se la concezione realistica del principio vitale non può non condurre ad una forma di animismo o di vitalismo, la concezione ideale invece condurrà alla considerazione dell'organismo vivente come analogo ad una macchina che,

---

<sup>235</sup> Ibid., p. 22.

<sup>236</sup> Ibid., p. 23.

<sup>237</sup> Ibid.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ibid., p. 24.



costruita da un'intelligenza ordinatrice, è capace di determinare certi risultati per una necessità derivante dalla sua costituzione<sup>242</sup>

Ma allora – si potrà chiedere il lettore – una volta fatte tutte le dovute premesse critiche, messe da parte le formule verbali più compromettenti, prese le distanze dai poli opposti del materialismo intransigente e del vitalismo degenerato in «animismo», quali strumenti restano al filosofo o al biologo per capire e spiegare la natura dell'insorgenza vitale? Non si correrà il rischio di arenarsi nelle stesse secche dell' *ignorabimus* in cui si erano arenati Du Bois-Reymond<sup>243</sup> e i positivisti in generale? Ecco la strada percorsa da De Sarlo:

chi dice vita dice anzitutto attività, cioè processo o meglio sistema di processi d'incessanti mutamenti tendenti al conseguimento di scopi chiari e determinati, quali sono la formazione completa del proprio essere, la sua conservazione e la costituzione di nuovi esseri simili a sé. Chi dice vita, adunque, dice non solo unificazione, armonizzazione di parti e di funzioni o azioni, ma dice attitudine originaria a formare queste stesse parti<sup>244</sup>

Egli non rinuncia dunque a rendere esplicito ciò che dev'essere inteso per «vita» e fissa con estrema chiarezza in punti che sintetizzano le peculiarità con cui l'«organico» si caratterizza rispetto all'«inorganico». Vengono individuati «sei punti» che ruotano tutti intorno all'idea fondamentale che la «vita», esposta schiettamente anche nel brano sopra citato, non è altro che un'«attitudine», un «adattamento attivo» richiesto dalle circostanze «in guisa che tutti i molteplici e svariati processi fisico-chimici si producano nel punto, nel momento e nell'ordine richiesto dalle esigenze della vita del tutto»<sup>245</sup>. Ecco i sei punti:

1° fine in via di realizzazione (quindi capacità evolutiva), 2° impulso ad agire (spontaneità, iniziativa), 3° permanenza di un'unica forma in una molteplicità di elementi (individualità), 4° armonizzazione delle parti costitutive, 5° attitudine a subire modificazioni incessanti, 6° attività creativa o reintegrativa continua (morfogenesi)<sup>246</sup>

L'insorgenza vitale non è dunque un «dato» o un fatto, ma una «disposizione» o «capacità a divenire ciò che deve essere»<sup>247</sup>, e — in ultima analisi — deve essere intesa come un «ente speciale» che può essere definito non tanto in maniera analitica, come nel caso di tutti gli altri enti, ma solo per l'«azione che esplica» e per l'«ufficio che compie nel cosmo»<sup>248</sup>.

Al di là delle divergenze fra De Sarlo e Aliotta, dovute ad angolature diverse nel leggere i problemi posti dalla scuola neo-vitalista e ad una differente valutazione dei rischi di ricadute che un tale dibattito può innescare, possiamo trarre alcune conclusioni generali sull'approccio al problema della «vita» da parte dei due principali animatori della rivista fiorentina. Si tratta di studi che costituiscono un tassello fondamentale nel ripensamento del problema epistemologico. L'entusiasmo dimostrato da Aliotta per la ripresa del vitalismo in chiave antimeccanicistica non viene affatto condannato da De Sarlo che però dimostra maggiori cautele al riguardo. Ma ambedue condividono l'esigenza di dare risalto al fenomeno vitale e assegnano un ruolo strategico a simili questioni.

---

<sup>242</sup> Ibid.

<sup>243</sup> «Ignoramus et ignorabimus» è il celebre motto di Du Bois-Reymond. Denota un atteggiamento agnostico piuttosto temperato che lascia la possibilità di ammettere l'esistenza di realtà sovrasensibili nei termini di oggetto di credenza e di sentimento, cioè come postulato della vita morale.

<sup>244</sup> Ibid., p. 25.

<sup>245</sup> Ibid., p. 26.

<sup>246</sup> Ibid.

<sup>247</sup> Ibid., p. 31.

<sup>248</sup> Ibid., p. 30.

#### 4 Il ruolo della «coscienza» nella nuova epistemologia.

Dalle riflessioni sul movimento neo-vitalista, dalle indagini sul problema dell'«origine» e dell'«essenza» della vita stessa, dallo sviluppo — o se preferiamo dal rovescio — di alcuni motivi del positivismo e di alcuni spunti del criticismo classico e del neocriticismo, emergono tracce utili alla comprensione dei compiti filosofici che investono la «riflessione sui processi di trasformazione avviati su scala europea, all'interno del sapere scientifico fra Ottocento e Novecento»<sup>249</sup>. Dall'attività sperimentale condotta nei laboratori di chimica, dalle indagini naturalistiche, dalle ricerche in campo fisico e matematico, dai gabinetti di psicologia sperimentale, dalle discussioni sui postulati geometrici, il periodico di filosofia guidato da De Sarlo trae elementi sufficienti a giustificare una concezione epistemologica del tutto originale e ad orientarsi nella riflessione sui processi di trasformazione avviati su scala europea, all'interno del sapere scientifico a cavallo tra i due secoli.

È possibile parlare a questo proposito dell'affermazione di un nuovo indirizzo epistemologico? È corretto affermare che si fa largo un orientamento spiritualistico della ricerca scientifica e dell'epistemologia, su cui aprire una riforma integrale del ruolo della ragione e dei suoi processi?

A nostro parere non si tratta di forzature, dato che le ricerche di De Sarlo e collaboratori vertono tutte sulla validità dei processi razionali in rapporto organico alle ricerche compiute nelle diverse branche scientifiche ed epistemologiche, a stretto contatto con la meditazione sul valore indistruttibile della persona e della spiritualità umana. Non sembra che i principali estensori e collaboratori della rivista abbiano molte remore nell'utilizzare il concetto di «spiritualismo». Lo stesso Aliotta — anche oltre la sua decennale partecipazione alle discussioni di inizio secolo con De Sarlo e colleghi — non esiterà a definire «spiritualistica» la sua riflessione filosofica, distinguendola in tal modo sia dal realismo ingenuo di tipo naturalistico, sia da ogni forma di soggettivismo idealistico e dagli esiti mistici.

In uno dei primissimi fascicoli compare un contributo, firmato da De Sarlo, che prende spunto da un testo di Snyder: *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften*<sup>250</sup> (*L'immagine del mondo delle scienze moderne*). Che cos'è il mondo per le scienze naturali? È sufficiente accontentarsi delle risposte classiche fornite dall'empirismo e dal meccanicismo, secondo cui il mondo risulta un «intreccio» di sensazioni o un contesto fisico determinato da leggi meccaniche, o è necessario lavorare a diversi paradigmi epistemologici? Ora, dall'empirismo — suggerisce De Sarlo — bisogna subito distaccarsi, perché la cognizione scientifica prende l'abbrivio nel momento in cui l'uomo diventa consapevole di essere ingannato dai sensi. Il metodo della scienza inizia cioè quando l'uomo sente la necessità di sottrarsi all'apparenza dei sensi, lavorando ad un «complesso di qualità e determinazioni fisse, stabili, coerenti, concepibili come persistenti indipendentemente dal rapporto in cui si possono trovare con questo o quell'individuo, in questo o quel momento»<sup>251</sup>. Questo è il livello dell'autonomia della ricerca scientifica rispetto al dato sensibile (fenomeno); ma si cadrebbe in errore se si volesse affermare che lo scopo della ricerca consista nel negare il dato

---

<sup>249</sup> Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 16.

<sup>250</sup> Karl Snyder, *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften: nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen*, Leipzig, J.A. Barth, 1905.

<sup>251</sup> De Sarlo, «Che cosa è il mondo per le scienze naturali?», recensione di *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften*, di Karl Snyder, *C.F.*, 4, (1907), p. 87.

sensibile, quando il suo reale obiettivo è quello di renderlo intelligibile e coerente<sup>252</sup>. La scienza può insomma fare pulizia dagli errori e dagli inganni dell'esperienza, ma non può pretendere mai di fuoriuscire da alcuni precisi riferimenti percettivi. L'epistemologia che si illude di prescindere completamente dai dati sensoriali, sottraendosi alle esigenze fondamentali della ragione, non fa altro che «illudere sé stessa e gli altri»<sup>253</sup>. In tal modo De Sarlo intende prendere le distanze sia da chi concepisce la ricerca epistemologica appiattita sui dati dell'esperienza — (cosa che ci condannerebbe ad un *fenomenismo* radicale e ripugnante la ragione) — sia da chi afferma un razionalismo scientifico avulso ed indipendente da quegli stessi dati:

Il mondo della natura esterna, mentre adunque per le scienze fisiche non è definibile e caratterizzabile che in termini di qualità sensoriali, non si identifica affatto con le sensazioni considerate come fenomeni psichici, ma è concepito come qualcosa per sé stante<sup>254</sup>

Secondo la sua analisi il fenomenismo è inevitabilmente posto davanti ad un bivio logico: o esso si rende conto della necessità di trascendere il fenomeno e allora è costretto a rinnegare se stesso, o si avvia a diventare solipsismo vero e proprio se vuole essere coerente con i suoi presupposti<sup>255</sup>.

Il *fenomenismo* non è però una teoria piovuta dal cielo o il frutto di singolari elucubrazioni di qualche mistico isolato. Ad un certo punto, il dibattito epistemologico e filosofico di interi settori della cultura europea, sono incorsi nella confusione fra esperienza esterna, (comune a tutti), ed esperienza interna, (propria di ogni individuo e particolare). Questo è l'ovvia conseguenza del *convenzionalismo* a cui sono approdati anche molti matematici e scienziati di fama internazionale, una buona parte dei quali procede ben oltre la ricezione del *convenzionalismo* stesso, inteso come metodologia critica, e arriva a sostenere che le nozioni scientifiche non sono altro che un tessuto di «concetti arbitrari, convenzionali», portatori di un valore esclusivamente *pratico*.

Non solo, il fenomenismo, se coerentemente sviluppato a partire dalle sue premesse, o trascende il fenomeno (rinnegandosi), o si risolve in un esito solipsistico. Ma su questo torneremo a breve.

Saranno in molti coloro che appoggeranno e strumentalizzeranno i risultati del fenomenismo, in particolare gli idealisti attingono a piene mani dal programma fenomenista e sosterranno, in piena sintonia con esso, che i procedimenti scientifici ci allontanano dalla realtà vera e propria<sup>256</sup>. Inoltre faranno proprie le insegne secondo cui «la scienza naturale non dà che formule comode e non può presumere di rivelare alcuna verità assoluta e definitiva»<sup>257</sup>. Forti dell'autocritica degli stessi scienziati, gli idealisti sosterranno che le indagini scientifiche, e quelle naturalistiche su tutte, risultano solamente un «insieme di escogitazioni più o meno contraddittorie»<sup>258</sup>. Questo il clima

---

<sup>252</sup> Il processo di elaborazione scientifica si limita a sostituire certe qualità sensoriali ad altre che non risultano non contraddittorie al vaglio della ragione.

<sup>253</sup> Ibid., p. 86. Le scienze della natura non sono la «descrizione» o «narrazione» dei dati sensoriali «in una coscienza». Uno dei principali compiti della scienza naturale è anzi quello di determinare la natura della realtà che sfugge alla sensibilità umana. De Sarlo, per dimostrare l'impossibilità di identificare il mondo materiale col mondo delle sensazioni, porta numerosi esempi tratti dalle ricerche fisiche e chimiche, infatti queste discipline hanno come oggetto di studio «un mondo che, oltrepassando la sfera della sensibilità, può essere solo indirettamente descritto e definito», ibid.

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> De Sarlo, «I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea. Il problema dello sviluppo della conoscenza», *C.F.*, 5, (1910), in particolare pp. 488-498; De Sarlo cita, sempre in questo articolo, l'imbarazzo che il filosofo Cornelius prova di fronte al problema del «tu» e le paradossali conclusioni dell'Ostwald, il quale arriva a porre l'«assoluto» non solo nella coscienza individuale, ma nel contenuto istantaneo e puntuale della coscienza.

<sup>256</sup> La differenza — puntualizza De Sarlo — risiede semmai altrove: per i fenomenisti la verità è posta nelle sensazioni collegate tra loro, mentre per gli idealisti sta nei concetti o categorie variamente intrecciate e annodate fra loro.

<sup>257</sup> De Sarlo, «Che cosa è il mondo per le scienze naturali», *C.F.*, 4, (1907), p. 87.

<sup>258</sup> Ibid.

generale in cui si inserisce l'avventura del periodico guidato da De Sarlo, in un momento in cui «il contingentismo aveva spezzato le pretese universalistiche e deterministiche del positivismo scientifico e l'idealismo italiano tendeva a spogliare la scienza di ogni valore gnoseologico, per limitarla ad una funzione pratica, ad una esigenza economica dello spirito»<sup>259</sup>.

In Europa insomma in cima alle preoccupazioni di scienziati, polemisti e filosofi stava l'esigenza di aprire alle ragioni dello spiritualismo<sup>260</sup>, in direzione di una «rinnovata riflessione critica sui fondamenti e sulle procedure del sapere scientifico, sui rapporti con la filosofia e con il quadro più vasto della cultura»<sup>261</sup>. Un'esigenza di per sé assolutamente legittima, che caratterizza del resto l'intero panorama del dibattito filosofico ed epistemologico europeo felicemente sintetizzato dalle parole di H. Stuart Huches:

Di fronte alla insufficienza dell'immagine positivista della scienza, alcuni di quegli intellettuali restarono legati a presupposti filosofici che il loro stesso pensiero aveva superato; altri accolsero con favore l'avvento dell'irrazionale; i più grandi mentre lottavano ad ogni passo per salvare quanto era possibile dell'eredità razionalista, contribuirono in modo decisivo a spostare l'asse di quella tradizione, per far posto alla nuova definizione dell'uomo come qualcosa di più (o di meno) di un animale capace di calcolare secondo logica<sup>262</sup>

In questo clima di incertezza e confusione, preso atto del fallimento del razionalismo enciclopedista, del meccanicismo ottocentesco e dell'astrattismo geometrizzante<sup>263</sup>, De Sarlo si serve della *Cultura Filosofica* per lanciare un progetto di riforma epistemologica, basato sulla critica dei metodi di ricerca, sulla necessità di rimettere mano alle nozioni fondamentali grazie a cui le scienze naturali e la filosofia possono aspirare ad una visione del mondo sempre più coerente. Da meditare attentamente, a questo proposito, l'invito alla modestia rivolto da De Sarlo ai ricercatori:

Si può dire dopo ciò che le scienze naturali rispecchiano la realtà nella sua completezza e interezza? No, perché esse considerano come reali gli elementi a cui mette capo il processo analitico e non vedono che siffatti elementi attingono valore e significato dalle totalità concrete di cui entrano a far parte, dalla funzione a loro nelle stesse totalità devoluta. Ma d'altra parte si può dire che il mondo delle scienze naturali sia illusorio, falso? No, perché i casi od aspetti da esse rivelati hanno il loro corrispettivo nella realtà. Il punto di vista da cui quest'ultima viene considerata è parziale, è frammentario, è astratto, ma non è falso, come non è falso il risultato dell'analisi tendente a scomporre le parole nei vari suoni che le compongono<sup>264</sup>

La rivista voluta e diretta da De Sarlo rappresenta l'ambiente ideale in cui far emergere una concezione delle scienze che parte dalla crisi e dal superamento del determinismo fisico e che scopre «la dimensione storica del pensiero scientifico e, quel che più conta, l'impossibilità di eliminare il fattore non oggettivo, presente e sotteso in ogni descrizione del reale»<sup>265</sup>.

---

<sup>259</sup> Cleto Carbona, "Filosofia e scienza nel pensiero di A. Aliotta", in *Lo Sperimentalismo di Antonio Aliotta*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, p. 63.

<sup>260</sup> Un tipico esempio è il bergsonismo. Non a caso *Le ragioni dello spiritualismo* è anche il titolo di un libro del 1910 di Giovanni Calò edito a Modena dal famoso editore ebreo Formiggini.

<sup>261</sup> Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 8

<sup>262</sup> Stuart Huches, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Torino, Einaudi, 1967, p. 68

<sup>263</sup> De Sarlo non perde occasione per ribadire che indietro non è possibile tornare, che è necessario lavorare ad una sensibilità epistemologica diversa dai semplicismi banalizzanti del riduzionismo. Anche il seguente testo è a proposito molto chiaro: «che il naturalista nel mondo non trovi che materia, comunque questa venga intesa, che venga concepita, cioè, come energia, semplicemente, come elettricità, come sostanza inerte, come un fluido in cui si formino dei vortici moventesi in maniera speciali, s'intende: che tutti gli sforzi siano rivolti a risolvere i fatti che accadono nell'universo, compresi i fatti biologici, in processi chimici o in fenomeni elettrici, s'intende del pari, ma come da ciò possa essere tratta la conseguenza che nel mondo non vi sia che elettricità, energia, ecc., questo non s'intende davvero», De Sarlo, "Che cosa è il mondo per le scienze naturali", *C.F.*, 4, (1907), p.89.

<sup>264</sup> Ibid. pp. 90-91.

<sup>265</sup> Celonia, *Il concetto filosofico della storiografia*, cit., p. 124.

Soltanto nel momento in cui si rinuncerà alla pretesa, del resto assurda e frutto di una concezione sbagliata dell'epistemologia, secondo cui sul terreno delle scienze naturali possono trovare risoluzione tutti i «misteri» del mondo, si potrà sperare che il lavoro coordinato fra i diversi campi in cui si manifesta la razionalità umana, possa offrirci un'immagine sempre più nitida e soddisfacente del mondo stesso. Bisogna semplicemente accettare il fatto che il «mondo per le scienze naturali» non è *tutto il mondo* colto nella sua verità essenziale. L'immagine del mondo che ricaviamo dalle indagini di matematici, fisici, biologi, psicologi, ci permette di organizzare una ricerca complessiva «con mentalità filosofica e risolvere i problemi più generali e più perturbanti per lo spirito umano»<sup>266</sup>, ma non si tratta di un sapere assoluto e definitivo. Le scienze permettono alla filosofia di «non intisichere» e di contribuire a fare luce sulle nozioni fondamentali utilizzate dagli scienziati. In altre parole l'immagine del mondo ricavata dalle ricerche naturalistiche costituisce la base, ma non il punto di arrivo — o per meglio dire il punto più alto — a cui è possibile giungere connettendo e sintetizzando i diversi dati «positivi» in una visuale più ampia e profonda.

Era questo il senso delle indagini sulla natura e sull'origine dei processi vitali di cui ci siamo occupati nel precedente paragrafo e non è un caso che De Sarlo rimandi esplicitamente a quelle ricerche:

quelle variazioni che per il naturalista [chimico] sono nient'altro che variazioni di numero e di disposizione di elementi nel fondo identici, per chi riflette implicano variazioni di ordine qualitativo<sup>267</sup>

Tuttavia col passare del tempo il direttore si convincerà sempre più della necessità di esplicitare la *pars construens* della sua proposta filosofica. A questo fine sarà necessario ripartire dal concetto stesso di «esperienza», facendo finalmente chiarezza sulla portata di un concetto spesso mal compreso. Una strada questa che andrà ben oltre l'esperienza della *Cultura Filosofica* e che costituisce un tentativo coraggioso di battere quella terza via fra *oggettivismo* e *soggettivismo* che in molti, all'epoca, sentivano come esigenza prioritaria.

Da dove è necessario prendere le mosse per seguire un tale programma? Innanzitutto è importante fare riferimento alle ricerche psicologiche condotte da De Sarlo e dai suoi allievi del laboratorio fiorentino all'inizio del secolo<sup>268</sup>. Ha ragione infatti Garin quando invita chi vuole farsi una precisa idea di De Sarlo e della sua attività, a tornare alla «formazione né suoi suoi primi anni»<sup>269</sup>.

Dagli studi di psicologia egli aveva ricavato la convinzione che nessuna attività conoscitiva, così come nessun sapere empirico, può prescindere dall'«esperienza interna»: col «puro pensiero — scrive De Sarlo — non si cava un ragno dal buco»<sup>270</sup>. Ma, allo stesso modo, non è possibile neppure confondere l'esperienza interna, (introspezione psicologica), con quella esterna, (che sta alla base delle scienze naturali). L'esperienza interna e quella esterna non sono collocabili su di uno stesso piano, tuttavia sono in stretta dipendenza l'una dall'altra, nel senso che l'esperienza esterna si rivela

---

<sup>266</sup> Enzo Bonaventura, «La psicologia nel pensiero e nell'opera di Francesco De Sarlo», *Logos*, maggio-giugno, 1932, p. 299.

<sup>267</sup> De Sarlo, «Che cosa è il Mondo per le Scienze Naturali?», *C.F.*, 4, (1907), p. 87.

<sup>268</sup> In particolare le *Ricerche di Psicologia* pubblicate tra il 1905 e il 1907 che raccoglievano i risultati dei lavori sperimentali compiuti nel Laboratorio di psicologia sperimentale dell'Università di Firenze da De Sarlo e dai suoi primi allievi (fra i quali ricordiamo Aliotta, Della Valle, Montanelli, Ciampolini).

<sup>269</sup> Garin, «Francesco De Sarlo: Psicologia e Filosofia», in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, cit., p. 37.

<sup>270</sup> «anche coloro che credono di poter trarre dal puro pensiero i vari ordini di realtà e di poter prescindere nelle loro speculazioni da qualsiasi riferimento all'esperienza, parlano continuamente di volontà e di desiderio, di passioni e di sentimenti, d'interesse teorico e di interesse pratico, di tendenze e di gusti», F. De Sarlo, «Il fondamento del sapere empirico», *C.F.*, 2, (1912), p. 182.

sempre attraverso quella interna. Eppure, uno degli errori più ricorrenti della storia del pensiero filosofico e scientifico, consiste proprio nell'impostazione scorretta — posta spesso nei termini di una contrapposizione frontale — del rapporto fra «esperienza interna» ed «esterna».

Facendo leva su un'attenta lettura dei risultati delle scienze sperimentali, con un riferimento particolare alla disciplina psicologica, è possibile battere in breccia la teoria dello «schema utilitario» propugnato da pragmatisti e fenomenisti, senza dover riabilitare soluzioni metafisiche e monistiche oramai sorpassate. La psicologia offre un apporto molto significativo alla difesa del «valore di verità» delle discipline scientifiche sperimentali: è infatti nella «verificazione concreta nei fatti della nostra esperienza» che possiamo cogliere quelle leggi che esprimono i rapporti relazionali di cui, in ultima analisi, consiste il mondo. Si tratta infatti di «rapporti che si ripetono, ma che non sussistono separati dagli aspetti mutevoli dell'esperienza»<sup>271</sup>. Lo studioso di psicologia non può che essere «realista e dualista»: *realista* nel senso che ammetterà una realtà esterna alla coscienza (psiche), *dualista* perché riterrà inaccettabile sia la riducibilità della coscienza alla materia fisica (materialismo), sia della materia fisica alla coscienza (idealismo).

Sulla scorta dei suoi studi psicologici, De Sarlo potrà affermare da una parte che la psiche dell'uomo «divelta dai suoi rapporti e presa per sé, perde ogni significato e consistenza»<sup>272</sup> e dall'altra che la realtà del mondo consiste in pratica nel «termine dei miei atti cogitativi»<sup>273</sup>.

Sempre tenendo presente gli studi psicologici si riuscirà a capire meglio la natura di tante discussioni sul rapporto fra «pensiero», (o coscienza), e «verità», (o realtà). Se si imposta in maniera scorretta il rapporto fra questi due termini del mondo, gli esiti di qualunque ricerca possono essere deteriorati e fuorviati.

Innanzitutto bisogna dire che per De Sarlo non è possibile parlare di un solo ed unico modo di relazione «in cui l'esperienza psichica si trova coi vari ordini di realtà»<sup>274</sup>. Al contrario, fra esperienza psichica e realtà si stabiliscono «molteplici relazioni»<sup>275</sup>, ciò significa che la coscienza è articolata in vari modi in rapporto alla realtà. Non si tratta di sottili bizantinismi e il lettore della rivista non deve sorprendersi di fronte allo spazio dedicato a simili problemi. Sul rapporto fra la ragione umana e la «realtà» si gioca difatti una partita decisiva che implica la stessa efficacia del valore della cognizione scientifica e la possibilità di rilanciare un'idea valida dell'indagine filosofica. A parere di De Sarlo il problema, per essere impostato in maniera corretta, deve partire dal presupposto che la «psichicità» possieda un'«attitudine a conformarsi»<sup>276</sup> all'oggetto; attitudine che non è ulteriormente spiegabile e che costituisce un dato primordiale innegabile su cui è inutile arrovellarsi tanto. Il concepire la mente «conforme» agli oggetti del mondo o — il che è lo stesso — gli oggetti del mondo conformabili all'attività psichica, non può dunque essere il risultato di una indagine epistemologica, bensì una sua premessa fondamentale. In altri termini ogni indagine presuppone che nel mondo siano operanti «condizioni atte a provocare l'esplicazione dell'attività psichica»<sup>277</sup>. Risulta evidente la rottura degli argini entro cui si muoveva il naturalismo di matrice rinascimentale (da Telesio in poi), dal momento in cui la «conoscenza» non può essere ridotta a «sensibilità». L'esperienza interna, (*Erlebniss*), e l'esperienza esterna, (*Erffahrung*), non sono

---

<sup>271</sup> Carbonara, «Filosofia e scienza nel pensiero di A. Aliotta», in *Lo Sperimentalismo di Antonio Aliotta*, cit. p. 69.

<sup>272</sup> Ibid., p. 183.

<sup>273</sup> Ibid.

<sup>274</sup> Ibid., p. 184.

<sup>275</sup> Ibid.

<sup>276</sup> Ibid., p. 185.

<sup>277</sup> Ibid., p. 188.

riducibili l'una all'altra e non possono «essere messe al medesimo livello»<sup>278</sup>. Se vogliamo davvero comprendere il «fondamento del sapere empirico» — insiste a più riprese De Sarlo — non possiamo prescindere dall'esperienza psichica. In essa troviamo i requisiti dell'esperienza per eccellenza, vale a dire l'«unione e quasi non dissi fusione del percipiente e percepito»<sup>279</sup>.

Da una parte De Sarlo dunque attribuisce una rilevanza di primo piano all'attività psichica, ponendola addirittura a fondamento del sapere, dall'altra però non perde occasione per sottolineare il rigoroso dualismo che ispira il suo progetto di rinnovamento della cultura filosofica e scientifica; precisazione non di poco conto se teniamo presente lo sfondo culturale europeo di quegli anni:

condizione indispensabile perché si possa parlare di psichicità è che vi sia riferimento ad un obbietto; che noi rappresentiamo e giudichiamo, che desideriamo o vogliamo [...], noi dirigiamo sempre la nostra attività verso un qualche obbietto<sup>280</sup>

nessuno nega che tra i fatti del cervello e quelli di coscienza esista una certa correlazione, ma la correlazione di per sé non basta perché si possa passare dalla duplicità all'unità dell'essere. Tra i fatti fisici e psichici non è possibile parlare che di un parallelismo o di concomitanza temporale<sup>281</sup>

Il fatto è — chiarisce De Liguori — che, per De Sarlo e altri critici del tempo come Masci e Martinetti, «spiritualità e materialità non sono enti, ma sono funzioni che solo convenzionalmente possono, a piacimento, considerarsi dipendenti l'una dall'altra o viceversa»<sup>282</sup>.

L'impostazione realistica che caratterizza tutto il percorso di De Sarlo e della sua scuola filosofica, prende dunque le mosse dagli studi psicologici di inizio secolo sul rapporto fra «coscienza» e «realtà», e si fa forte di una solida base sperimentale. Il pensiero, (e la psiche), è una funzione fondamentale della realtà — come abbiamo visto nei contributi sul neo-vitalismo di Aliotta e di De Sarlo — e il mondo tende ad un fine *spirituale e coscienziale*. Ma ciò non giustifica affatto una teoria che fa del pensiero una realtà *a sé* avulsa dal resto, quando non addirittura la matrice di tutta la realtà.

D'altra parte il monito non è diretto soltanto a scongiurare possibili esiti mistici, ma anche a scrollare le certezze di alcuni ricercatori di psicologia che vogliono risolvere la vita psichica in una «successione di puri stati»<sup>283</sup> o di fatti psichici conoscibili meccanicamente. Il rapporto fra «coscienza» ed «esperienza» non solo è centrale nel discorso desarliano, ma acquista il senso di una cartina di tornasole attraverso la quale possiamo leggere i punti fondamentali del suo progetto di riforma epistemologica:

---

<sup>278</sup> Ibid.; «come che lungi dall'essere l'una indipendente dall'altra l'esterna si riveli e acquisti consistenza sempre attraverso l'interna, come quest'ultima soltanto presenti la nota dell'evidenza derivante dalla coincidenza del percepire col percepito, e come infine l'esperienza psichica, con la relativa percezione interna, rappresenti il vero e reale fondamento di ogni sapere empirico e di ogni constatazione di esistenza reale», *ibid.*

<sup>279</sup> Ibid.

<sup>280</sup> Ibid., p. 189; Questo oggetto — chiarisce De Sarlo — può essere «reale o fittizio, particolare o universale, concreto od astratto», ma costituisce sempre il termine di ogni forma di psichicità. L'aspetto essenziale non è di che tipo di oggetto si tratta, ma il fatto che ogni atto psichico ha bisogno di un «contenuto» ed il «contenuto di un atto psichico» è per l'appunto un oggetto, *ibid.*

<sup>281</sup> De Sarlo, «Di alcuni caratteri dello spiritualismo odierno», *C.F.*, 2 (1908), p. 76.

<sup>282</sup> De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit., p. 182.

<sup>283</sup> De Sarlo, «Il fondamento del sapere empirico», *C.F.*, 2, 1912, p. 190; De Sarlo naturalmente non nega che la vita psichica si articola in una serie di stati diversi, ma insiste sul fatto che essi si riferiscano sempre alla rappresentazione di certe condizioni.

insomma di qui non si esce: o il pensiero è sperimentato, ed allora non è lecito affermare che esso sia qualcosa di diverso, se non di opposto all'esperienza, ovvero il pensiero non è sperimentato, ed allora non si capisce come possa essere conosciuto e considerato una delle principali funzioni dello spirito<sup>284</sup>

Ripensare il ruolo della scienza e della stessa riflessione epistemologica a partire dal significato e dal ruolo giocato dalla *psiche* nel suo rapporto plurale con la *realtà*, è aspetto non trascurabile dell'intero progetto desarliano di rinnovamento delle scienze e della filosofia a ridosso di quella crisi di fine ed inizio secolo che aveva costretto il sapere filosofico ad una condizione di ristagno.

L'assidua frequentazione con le discipline sperimentali e soprattutto la familiarità con gli studi più avanzati delle ricerche psicologiche, porta De Sarlo a revisionare il concetto stesso di «esperienza» e a dare nuovo corpo all'indagine epistemologica, questa volta orientata in senso spiritualistico. L'uomo è in grado di configurare un'immagine del mondo e delle cose potenzialmente vicina alla realtà proprio partendo dal fatto che esiste un rapporto particolarissimo e non ulteriormente spiegabile fra *soggetto* ed *oggetto*, fra lo *spirito* e la *materia*: «L'obbietto è tale perché suscettibile di entrare in un rapporto specialissimo, irriducibile e non altrimenti definibile con la coscienza, senza che possa essere considerato parte della coscienza stessa»<sup>285</sup>.

## 5 La caducità dei sistemi

Abbiamo visto che la revisione delle fondamenta epistemologiche a cui lavorano De Sarlo e Aliotta, è opera che non può prescindere dal rinnovamento negli studi critici dei fondamenti, della natura e delle condizioni di validità del sapere scientifico. Partendo da una robusta esperienza negli studi di psicologia sperimentale, De Sarlo e soprattutto il suo più brillante allievo Aliotta, mettono in crisi la concezione meccanicista del mondo.

Anni più tardi, certamente memore dei dibattiti dei primi anni del secolo, Aliotta trarrà conclusioni assai significative sulla rinnovata visione del mondo che veniva fuori dal ripensamento radicale dei fondamenti stessi dell'epistemologia tradizionale:

l'identico ed il diverso, il persistente e il mutevole sono due aspetti entrambi reali della nostra esperienza che possiamo distinguere, non mai separare<sup>286</sup>

In queste parole rieccheggiano le appassionante battaglie degli anni della *Cultura Filosofica* sul riconoscimento pieno e schietto del carattere mutevole e complesso della realtà. Su quelle pagine si è andato delineando un realismo epistemologico di nuovo tipo, che aveva come punto di partenza l'attento studio della psicologia sperimentale, il vaglio dei principali risultati delle altre discipline e la convinzione che i principi della logica, (i gangli della ragione umana), non dipendessero da una «convenzione, che si potrebbe anche mettere da parte», imponendosi alla coscienza come «forza irresistibile, che non è certo paragonabile ad una coercizione meccanica, ma che non è meno valida per questo»<sup>287</sup>. È nel fuoco polemico di quegli anni che queste posizioni vengono fuori e si consolidano.

Restando sempre ad Aliotta, è facile riconoscere come la sua filosofia, anni dopo denominata da lui stesso «sperimentalismo», prenda forma nelle lotte contro le leggerezze del contingentismo, nelle

---

<sup>284</sup> Ibid., p. 191.

<sup>285</sup> Ibid.

<sup>286</sup> Aliotta, *Il Relativismo, l'Idealismo e la teoria di Einstein*, Roma, F. Perrella (Tivoli, Tip. A. Chicca), 1948, p. 17.

<sup>287</sup> Aliotta, *Le origini dell'Irrazionalismo contemporaneo*, Napoli, Libr. Scientif. Editrice, 1950, p. 139.



severe precisazioni sul pragmatismo, nelle polemiche appassionate ma sempre rigorose contro l'idealismo. Del resto basta sfogliare le dense pagine della *Reazione idealistica contro la scienza*<sup>288</sup> per comprendere che nella riflessione aliottiana le preoccupazioni sollevate dalle tendenze irrazionalistiche, e in particolar modo dagli esiti in cui incorrevano idealismo e pragmatismo, coincidevano con la necessità di riformulare l'indagine epistemologica.

Fatta salva l'irriducibilità dei percorsi di ricerca individuali, dobbiamo però tenere presente il fatto che quella di Aliotta e degli altri principali collaboratori della rivista, è una vicenda inconcepibile se isolata dal preciso contesto di discussione in cui si è svolta. Chi credeva nella validità non tanto dei risultati delle scienze eretti a dogma, quanto dei loro metodi, ma percepiva al contempo che era ormai diventato necessario soddisfare — per dirlo con le parole di Enriques — quelle «esigenze che il particolarismo scientifico lascia insoddisfatte»<sup>289</sup>, comprendeva anche l'urgenza di scendere sul terreno (filosofico) degli avversari della ragione, al fine di «conquistare uno spazio attivo fra il “ritorno” all'idealismo e il positivismo “vecchio e nuovo”»<sup>290</sup>. Ciò si dimostrava possibile soltanto a partire dall'esigenza di far recuperare all'impostazione epistemologica un timbro che non è esagerato definire “spiritualistico”, e di avviare un ripensamento della stessa riflessione epistemologica, che passasse attraverso la rivalutazione dei *valori* e fosse centrato sul ruolo che la *coscienza* gioca nella definizione del mondo.

Aliotta e De Sarlo entrano allora con intelligenza nel merito dei problemi posti dai loro avversari, cercando di scavare a fondo nella cultura della crisi e di comprendere le motivazioni del disagio di una generazione intera affrontando le argomentazioni degli avversari a partire dal ripensamento complessivo dell'epistemologia filosofica. Ai «ribelli che abbandonano i laboratori e inseguono il sogno liberatore della speculazione»<sup>291</sup> gli autori della *Cultura Filosofica* rispondono che non c'è verità che unisce gli uomini se la conoscenza viene spezzettata in categorie irriducibili e gli oggetti della ricerca non sono esaminati nella maggiore varietà delle loro relazioni. Ciò dimostra la consapevolezza che soltanto scendendo sul terreno della crisi è possibile debellare il *particolarismo* e lo *specialismo* della ricerca e della classificazione del sapere e ritrovare quella «forma superiore d'unità che fu la condizione originaria del pensiero umano»<sup>292</sup>.

I movimentatori della rivista non chiudono le porte a quelli che qualcuno ha potuto definire i «distruttori della ragione»<sup>293</sup>. Del *contingentismo*, per esempio, apprezzano la messa in mora del meccanicismo e del determinismo, anche se tengono a precisare che ci sono alcuni «fatti», o alcuni «caratteri dei fatti», che si ripetono costantemente. Se i fatti si producessero realmente in maniera autonoma, se venisse infranta ogni relazione causale, non solo la ricerca scientifica perderebbe ogni significato, ma anche la responsabilità morale e ogni ipotesi di un armonico rapporto fra uomo e mondo sarebbero irrimediabilmente compromessi.

---

<sup>288</sup> Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, Optima, 1912. In particolare l'analisi sul pragmatismo viene sviluppata nelle pagine 230-261.

<sup>289</sup> Enriques, “Presentazione”, *Scientia*, 1, (1907), pp. 1-3. Bisogna tenere presente che Enriques innanzi tutto, per sua stessa ammissione, non era un filosofo di professione, bensì un matematico, anzi «meglio ancora un geometra algebrico; e una valutazione complessiva del ruolo da lui svolto all'interno della cultura scientifica del nostro tempo non potrebbe in alcun modo prescindere dallo studio del contributo specifico che la sua opera recò allo sviluppo della disciplina che costituì il centro vitale dei suoi interessi e della sua attività», Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 9.

<sup>290</sup> Cordeschi, “Il duro lavoro del concetto: neoidealismo e razionalità scientifica”, *G.C.F.*, LVII, 1978, p. 342.

<sup>291</sup> Santucci, *Eredi del positivismo*, cit., p. 150.

<sup>292</sup> Ibid.

<sup>293</sup> Gyorgy Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.

Del *pragmatismo* i due intellettuali apprezzano l'idea che lo spirito umano sia «attività che si afferma e si svolge anche nel momento conoscitivo» e ne mettono in rilievo l'aspetto creativo rivolto a sottolineare la libertà del sapere contro ogni interpretazione dogmatica del medesimo, ma non lo seguono nel ridurre tutto il reale a questa stessa «attività» e, in fin dei conti, alla «pratica», perché ricordano ad ogni passo che la nostra azione «è uno dei fattori della realtà, ma non è il solo»<sup>294</sup>. Se la realtà non fosse determinata da una struttura durevole, coerente e autonoma dalle esigenze utilitarie della nostra «pratica», verrebbe inficiata ogni ipotesi di coerenza e certezza di quella stessa pratica. Contro il pragmatismo e il convenzionalismo appare allora necessario «restaurare il concetto di realtà [...] e il valore della scienza»<sup>295</sup>. Viene perciò riconosciuto il valore critico e sano del convenzionalismo che insiste su «una possibile pluralità di descrizioni empiricamente equivalenti dei medesimi fenomeni osservati» ma esso non dev'essere «inteso (o frainteso)» — mutuando le parole di Parrini — «come una rinuncia al valore cognitivo delle affermazioni scientifiche, ovvero come un abbandono della verità»<sup>296</sup>.

Dell'*idealismo* De Sarlo e Aliotta infine apprezzano la valorizzazione del ruolo della coscienza e il richiamo della centralità che essa occupa nell'universo. Ma allo stesso tempo contestano duramente l'idea che la realtà, nel suo svolgimento concreto, possa essere costruita a priori da un soggetto spirituale universale e atemporale, trascendente i singoli soggetti concretamente esistenti. Da qui la critica agli «pseudoconcetti» di Croce e la difesa della validità dei processi ragionativi, (e del metodo), che stanno alla base delle discipline scientifiche. Contro le posizioni dei nuovi idealisti De Sarlo e collaboratori si rendono conto della necessità di avviare una riforma che restituisca coerenza ed integralità alla ragione umana. Essi si basano principalmente sulla convinzione che le categorie in uso nelle discipline sperimentali sono necessarie per «integrare l'esperienza diretta in un contesto più vasto di relazioni» e che «il concetto scientifico astrattamente considerato al di fuori di un qualsiasi contenuto, non ha realtà, ma la sintesi che, mediante il concetto, si attua perennemente nel pensiero ha valore teoretico in quanto fonde la conoscenza dell'individuo con le determinazioni generali proprie della scienza»<sup>297</sup>. De Sarlo e Aliotta si dimostrano pienamente consapevoli che la negazione del valore conoscitivo della scienza, che ritroviamo in Croce e Gentile, possa sancire il sostanziale fallimento non della mentalità e dell'approccio positivista, ma al contrario della possibilità di «offrire un'autentica alternativa al positivismo ottocentesco, assecondandone invece l'immagine della scienza e rovesciandola simmetricamente, senza afferrare la fecondità della rivoluzione concettuale che si apriva al cadere del XIX secolo e che sarebbe culminata con la formulazione della teoria della relatività di Einstein»<sup>298</sup>.

---

<sup>294</sup> Carbonara, «Filosofia e scienza nel pensiero di A. Aliotta», in *Lo Sperimentalismo di Antonio Aliotta*, cit. p. 66.

<sup>295</sup> Abbiamo preso in prestito la citazione dal lavoro della Faracovi su Enriques, viste le affinità tra la battaglia del matematico livornese e i progetti di De Sarlo sulla questione del pragmatismo e del convenzionalismo. Di seguito la citazione completa della studiosa che sintetizza bene la posizione di Enriques sul pragmatismo e sul convenzionalismo: «contro pragmatismo e convenzionalismo è allora necessario restaurare il concetto di realtà – intesa ancora una volta come rapporto invariante fra gruppi di percezioni e «condizioni volontariamente disposte» – e il valore della scienza, che nella interpretazione degli invarianti attinge elementi di verità, certo approssimati e relativi. Resta convinzione di Enriques che «le conclusioni scettiche a cui ha potuto condurre oggi come nel passato la critica della scienza» nascono dalla nostalgia di un sapere scientifico, dotato di un assoluto valore di verità; orfane dell'essenzialismo scientifico, esse «hanno sempre per base il disconoscimento» del carattere relativo ed approssimativo «del sapere scientifico, e la vana pretesa di conferirgli un valore assoluto, nettamente distinto dalla conoscenza volgare», Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 73-74.

<sup>296</sup> Parrini, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento*, cit., p. 77.

<sup>297</sup> Carbonara, «Filosofia e scienza nel pensiero di A. Aliotta», in *Lo Sperimentalismo di Antonio Aliotta*, cit., pp. 66-67.

<sup>298</sup> Ferrari, «Filosofia e scienze nel Novecento», *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), p. 23.

Andava in crisi — ed era impossibile del resto negarlo — una certa immagine della scienza, intesa come conoscenza basata su un processo lineare, cumulativo e rettilineiforme. In suo luogo si faceva largo fra gli scienziati e i metodologi più seri, (come Enriques e Vailati per rimanere nell'ambito del panorama italiano), l'esigenza di esprimere in termini nuovi il valore della razionalità scientifica, concentrando la propria attenzione critica sulla storia delle scienze, sul ruolo del linguaggio nell'elaborazione delle teorie scientifiche e sul bisogno di offrire maggiori spazi a questioni ed aspetti che, fino ad allora, la filosofia della scienza aveva ritenuto di dover ignorare.

*Spiritualismo, sperimentalismo, realismo critico*, sono alcune delle etichette che in molti, a partire dagli autori presi in esame, dai loro allievi e dalla storiografia, hanno usato per definire efficacemente la natura del progetto della *Cultura Filosofica*, progetto che si inserisce pienamente in questa prospettiva generale di rinnovamento dei fondamenti e delle aspettative dell'epistemologia. Lo stesso Garin nelle pagine su De Sarlo stese nel 1938, anno della sua scomparsa, non aveva avuto affatto timore di classificare come schiettamente «spiritualistica» la riflessione desarlina e di riconoscere nel suo — certo particolare e innovativo — spiritualismo il raggiungimento di «un più chiaro punto di vista» che gli permetteva di indicare con maggiore lucidità in che cosa consistesse la concretezza di molti oggetti di studio della filosofia. *Concreti* sono il «mio io concreto, il mio pensiero capace di verità e suscettibile d'errore, il mio sentire», lo spirito «determinato» che può sollevarsi all'eternità, ma che rimane pur sempre «questa individualità che soffre e che pena nella vita del mondo in una sua “situazione” irriducibile e in traducibile»<sup>299</sup>.

Qui comunque — senza soffermarsi eccessivamente sulla critica ai singoli indirizzi e al di là delle etichettature in cui spesso sono ricaduti anche contributi potenzialmente interessanti — è opportuno sottolineare che quella delineata è un'esperienza che, partendo dallo studio della *coscienza* e della *psiche*, si sviluppa in senso epistemologico e mette capo ad una concezione realistica e spiritualistica che Garin, in un breve ma efficace articolo, riassume così:

il concetto filosofico mi dà il significato universale, l'intuizione il significato proprio di ciascun individuo, ma come questi significati si compongono in quel significato totale, solo il concetto scientifico lo fa intendere<sup>300</sup>

L'indagine razionale ha le sue forme e nessuna è a rigore più importante dell'altra: l'«intuizione», il «concetto filosofico» e il «concetto scientifico» concorrono ad una visione coerente della realtà alla cui base sta l'idea che un «sistema filosofico» è tanto più organico quanto più oltrepassa i limiti di vedute definite come il realismo e l'idealismo, lo spiritualismo e il materialismo e quanto più giunge a sfidare ed a mettere a dura prova la sagacia e la «pazienza dei classificatori»<sup>301</sup>.

Il rigore razionale è importante e imprescindibile, ma è anche importante diffidare — prendendo in prestito il vocabolario di Garin — dalle «schiere ordinate di lucidi concetti» e dalle «girandole di ferrei sillogismi»<sup>302</sup> che a questa data avevano ormai dimostrato la loro debolezza.

Per De Sarlo e per chi con lui condivide le riflessioni e le battaglie di questi anni, è fuorviante parlare univocamente di «ragione», come fanno appunto gli idealisti, e soprattutto è fuorviante

<sup>299</sup> Garin, «Lo spiritualismo di Francesco De Sarlo», *Archivio di storia della filosofia*, VII, (1938), p. 309.

<sup>300</sup> Ibid., p. 68.

<sup>301</sup> De Sarlo, «I tipi di soluzione dei problemi metafisici», *C. F.*, 9, (1907); contro una certa faciloneria classificatoria, De Sarlo torna a più riprese riprendendo, senza citarle, le esigenze di chiarezza linguistica espresse da Vailati soprattutto nel suo breve saggio *Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura*, Fratelli Bocca, 1899, oggi ristampato in *Il Metodo della Filosofia*, cit.

<sup>302</sup> Garin, «Note sul pensiero italiano del Novecento. Il Pragmatismo», *Il Leonardo*, XIV, 1946, pp. 201-10.

elevare la concreta «ragione» umana ad «Assoluto razionale». La *ragione* non esiste come principio univoco, al contrario esistono solo i diversi modi in cui la *ragione* riesce a risolvere problemi specifici, dando vita a sempre nuove negoziazioni fra gli esseri dotati di coscienza su ciò che appare ragionevole. Anche in questo caso non si tratta di note marginali, ma di una precisa idea di che cosa sia l'uomo e del valore della sua facoltà intellettuale. Soltanto tenendo presente la concezione essenzialmente relativistica, relazionale<sup>303</sup> e il punto di partenza «psicologico» dei principali compilatori della rivista è possibile capire in che senso essi potessero porsi domande fondamentali e affrontare i «massimi problemi» della filosofia<sup>304</sup>.

Le domande che animano il dibattito della rivista soprattutto in campo gnoseologico e metafisico vertono trasversalmente sulla matrice «monistica» o «pluralistica» della realtà, sulla sua origine «spirituale» o «materiale» e sulla costituzione della coscienza, cioè se essa sia qualcosa di «fondamentale» oppure un «epifenomeno». Le domande «che cos'è e come si struttura la realtà» e «che cos'è e come si struttura la coscienza» costituiscono i due pilastri della riflessione attorno a cui si costruisce il dibattito della rivista guidata da De Sarlo.

La filosofia, intesa in senso lato, è interrogazione sul mondo; ma lo svolgimento sereno del suo lavoro è possibile solo tenendo presente alcune premesse di fondo: fra coscienza e realtà esiste un rapporto che nessuno può e deve mettere in discussione; il mondo è costituito da una trama di relazioni e quindi ogni cosa è comunicabile, conoscibile, definibile almeno potenzialmente. Porsi correttamente una domanda e affrontare un'indagine su qualunque aspetto della realtà risulta impossibile se non si utilizza il metodo scientifico.

Ai quesiti canonici del dibattito sembra voler direttamente dare risposta la conclusione di un importante contributo di Aliotta che, sempre dalle colonne della *Cultura Filosofica*, riflette sul «significato spirituale della scienza»:

Tutto il complesso edificio meccanico non è che una vasta impalcatura eretta dalla mente umana per elevare l'esperienza ad unità di ragione, per intendere attraverso i pochi, sparsi e frammentari segni coi quali la natura si rivela, il Vivente Pensiero che in essa, come nella nostra interiore anima, si esprime. [...] Per virtù del sapere scientifico noi sentiamo vibrare all'unisono con la nostra anima la profonda anima delle cose; ed è ciò appunto che ci fa capaci di comprenderle, di cogliere nel nostro io la rivelazione del loro essere verace<sup>305</sup>

Date simili premesse si spiega il rigore «anti romanticistico» di De Sarlo, la cui attività è costantemente attenta ad evitare il pericolo di scivolare su ipotesi o congetture paradossali. L'indagine filosofica è per lui la punta dell'indagine razionale, la quale però non è univoca, come credono i pensatori metafisici, bensì *intuitiva, scientifica, storica, filosofica*: in due parole, plurale e diversificata.

Capito questo punto, forse appariranno meno inspiegabili le ripetute accuse alle «stramberie del Croce» e agli altri protagonisti della «reazione» antiscientifica e anti intellettualistica di quegli anni, (anche se la storiografia recente tende a ridimensionare l'immagine di Croce tutto appiattito sulle

---

<sup>303</sup> Cfr., Carbonara, «Il concetto di relazione e la teoria dell'esperimento secondo A. Aliotta», in *Lo sperimentalismo di Antonio Aliotta*, cit.

<sup>304</sup> Così si esprime De Sarlo commentando, anni dopo la pubblicazione, il libro di Varisco sui *Massimi Problemi*: «non s'esclude.. che nell'ambito della scienza filosofica entri anche la discussione di quelli che si è convenuto di chiamare massimi problemi e che formano il contenuto della metafisica presa in senso stretto, come lo formano della religione: ma... non è nella discussione di tali questioni che s'assolve o si può assolvere il principale compito del filosofo», De Sarlo, *Esame di coscienza*, cit., p. 61.

<sup>305</sup> Aliotta, «Linee d'una concezione spiritualistica del mondo», *C.F.*, 3, (1913), p. 212.

polemiche antiscientifiche e agganciato alla sola tradizione italiana<sup>306</sup>). Apparirà anche maggiormente comprensibile l'idiosincrasia desarlina verso le filosofie sistematiche:

dopo la dissoluzione dei grandi sistemi metafisici della cosiddetta filosofia classica, non si sono più avute costruzioni nuove perché ad esse sarebbe mancata la base<sup>307</sup>

Il compito dell'indagine filosofica non può quindi più consistere, come nel passato, nello sfoggio di fantasia speculativa e nella costruzione di sistemi più o meno armonici e seducenti che aspirano a dare fondo a tutta la realtà o ad esaurirla nel proprio seno. De Sarlo condivide con larga parte della cultura del suo tempo — mutuando le recenti parole di Savorelli di omaggio a Garin — «la comune avversione alle “costruzioni sistematiche”, all'intellettualismo astratto, l'accento sull'esperienza come fatto personale, irriducibile (alle categorie logiche, come alle norme morali)»<sup>308</sup>.

A distanza esatta di un anno dal primo bilancio dell'esperienza editoriale la Redazione tornerà su questi problemi chiarendo definitivamente il senso e la funzione della filosofia e le ragioni della diffidenza verso i sistemi metafisici:

Noi siamo convinti: I° che non sono possibili ipotesi metafisiche nuove, ma che le vedute fondamentali sono già apparse alla mente umana e che compito perenne della filosofia è quello di rimetterle a contatto col sapere e anche con la coscienza contemporanea e determinare quale tra quelle vi trovi più salda conferma e di quali integramenti, se mai, abbia bisogno: ogni annuncio d'una concezione filosofica nuova, originale, ci lascia sempre scettici per principio; II° che questo contatto fra le ipotesi metafisiche, da una parte, e il pensiero scientifico e le correnti spirituali dall'altra, non è qualcosa di accidentale e d'arbitrario, ma risponde da una parte al bisogno che la soluzione dei problemi ultimi della realtà non stia campata in aria, senza un accordo criticamente stabilito con tutto il sapere, e, dall'altra, al movimento stesso necessario del pensiero scientifico, il quale, dacché è conoscenza, non può non contenere in sé la spinta verso quelle soluzioni definitive in cui la conoscenza stessa si compie<sup>309</sup>

Ciò che si delinea è una sensibilità esplicitamente ostile non solo ai costituendi sistemi di Croce e Gentile, ma alla stessa idea che la filosofia possa consistere in un'autosufficiente comprensione della realtà. Concepirla in questi termini significa possedere una cattiva nozione della sua «autonomia», significa credere cioè che l'indagine filosofica possa ignorare l'intero sistema di cognizioni e metodologie epistemologiche, isolando di fatto il «concetto filosofico» in una torre eburnea del tutto sterile. Altrettanto sterile appare l'esito solipsistico e «mistico» a cui arriva l'idealismo gentiliano che risolve «la realtà tutta quanta» nello spirito, «lo spirito nell'Io, l'Io nell'atto di pensiero o atto di coscienza e questo a rigore nell'atto puro»<sup>310</sup>.

A questa concezione fastidiosamente «romantica» — quando non dichiaratamente panlogistica — dell'indagine filosofica, De Sarlo e Aliotta oppongono un'ipotesi di lavoro fondata sull'integralità della ragione umana. Alla filosofia è affidato il compito squisitamente epistemologico di ricomporre «ciò che persiste nel mondo della nostra esperienza» correggendo le «unilateralità delle scienze

---

<sup>306</sup> Garin, alla volta degli anni Settanta, mette in luce l'attenzione crociana alle «voci che venivano da fuori, specialmente dalla Germania: di filosofia del linguaggio, di psicologia dei popoli, di filosofia e di cultura della storia», Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1978, Vol III, p. 1291-2. Per comprendere le origini dell'*Estetica* crociana e del suo storicismo — scrive Ferrari citando Garin — occorre «estendere l'area culturale in cui essa germinò, abbandonando il pregiudizio di una collocazione elusivamente all'interno di una tradizione nazionale», cit., p. 6. Successivamente alle *Cronache*, Garin insiste parecchio sul respiro europeo del pensiero crociano e sulla sua «sensibilità estrema per le voci che venivano da fuori, specialmente dalla Germania: di filosofia del linguaggio, di psicologia dei popoli, di filosofia e di cultura della storia», ibid.

<sup>307</sup> De Sarlo, «Dopo un anno di vita», *C.F.*, 12, (1907), p. 318.

<sup>308</sup> Savorelli, «L'eredità del positivismo», *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), p. 253.

<sup>309</sup> La Redazione, «Che cosa facciamo e che cosa vogliamo», *C.F.*, 2, (1908), p. 524.

<sup>310</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 34.

particolari, assegnando a ciascuna i suoi giusti confini» e svolgendo opera di coordinamento delle «astratte vedute in una visione concreta della realtà»<sup>311</sup>.

Il rapporto fra *filosofia* e *scienza*, a ben vedere, non consiste in un semplice scambio di informazioni fra discipline, o peggio, nell'annullamento dell'una nell'altra. Sulle pagine della rivista fiorentina prende piede una concezione circolare del loro rapporto, fondata sulla diversità di oggetto ma sull'identità di metodo e sulla conoscenza storica del loro sviluppo. Solo tenendo presente la matrice di tale rapporto è possibile reimpostare in termini più rigorosi il problema epistemologico, verificare i significati dei concetti scientifici e valutare la loro fondatezza. Le scienze ricavano dalla filosofia una visione d'insieme che da sole non potrebbero mai raggiungere e la filosofia «riceve continuo alimento dalla scienza, di cui rettifica e completa le conclusioni»<sup>312</sup>. La ricomposizione di questo circolo ci aiuta a comprendere che cosa sia e come funzioni la ragione degli uomini.

Anche la critica agli oramai inattuali «sistemi filosofici», prende l'abbrivio da questa idea «discorsiva» e «collaborativa» dell'attività filosofica. Si tratta di una «logica» presa d'atto della «storicità» della ragione e della «relatività» costitutiva l'attività conoscitiva umana.

A partire da questa consapevolezza prende le mosse la critica alla pretesa della filosofia di essere «sistemica». Ciò è vero tanto più se si considera che i due tentativi sistematici successivi all'epoca delle grandi architetture della filosofia classica tedesca, non hanno retto e si sono dimostrati aridi al banco dei risultati dati. Wundt, con la sua *Enciclopedia*, ha solo dato una trattazione delle singole materie filosofiche e Spencer, tolto il concetto generale di «evoluzione», non ha fatto altro che mettere insieme i materiali forniti dalle diverse scienze; materiali in quest'ultimo caso «ammucchiati malamente», senza essere elaborati organicamente tra loro<sup>313</sup>. Ciò è avvenuto perché il grande sviluppo delle scienze — specialmente di quelle naturali e storiche — ha reso impossibile una nuova costruzione filosofica sistematica. L'illusione retorica che la filosofia potesse, da sola, spiegare tutti i problemi che l'uomo incontra nel suo cammino storico, ha portato ad un disastroso scollamento tra ricerca scientifica e filosofica. In un certo senso — argomenta in più luoghi De Sarlo — si può anche affermare quel che diceva Socrate che conoscere è «sapere di non conoscere» o meglio che non si conosce tutto quello che si vorrebbe conoscere, per cui ogni veduta filosofica che ha la pretesa di spiegare tutta la realtà cade nell'errore di credere di sapere ciò che effettivamente non sa. De Sarlo non ha assolutamente l'intenzione di delegittimare quella che considera un'«esigenza fondamentale della ragione», ossia la tendenza all'unità del sapere, all'oggettività e alla verità della conoscenza. Egli si limita ad affermare che la «metafisica» non può erigersi nel vuoto, perché se così facesse non possiederebbe le caratteristiche di una disciplina rigorosa della formazione dei concetti, bensì di pura retorica.

Gli ultimi sistemi metafisici elaborati in ordine di tempo sono collassati «per il fatto che il lavoro scientifico non era ancora giunto ad una tale maturità da acquistare piena ed intima coscienza di sé stesso, cioè del valore dei suoi processi e dei suoi risultati e da fornire il contenuto e la materia a una concezione organica della realtà»<sup>314</sup>. D'altronde le scienze particolari continuano a lasciare molti punti in sospeso e molte oscurità; studiando da un loro punto di vista la realtà ne danno,

---

<sup>311</sup> Carbonara, «Filosofia e scienza nel pensiero di A. Aliotta», in *Lo Sperimentalismo di Antonio Aliotta*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, p. 70.

<sup>312</sup> Ibid.

<sup>313</sup> Cfr., La Redazione, «Dopo un anno di vita», 12, (1907), C.F.,

<sup>314</sup> Ibid., p. 318. Ecco perché tutta la «produzione filosofica del nostro tempo, che abbia qualche valore risulta frutto o di monografie su particolari problemi, o di introduzioni», ibid.

ognuna a suo modo, una spiegazione parziale, frammentaria, e i risultati spesso sono divergenti ed esigono che intervenga un'indagine ulteriore, (l'indagine filosofica appunto), che riesca nell'opera di armonizzarli e spiegarli.

La possibilità di una «concezione organica della realtà» non viene dunque esclusa a priori, a patto però che venga intesa come una tensione, un obiettivo realizzabile attraverso il lavoro cooperativo di tutte le diverse branche del sapere elaborate a riprese successive dall'attività della comunità scientifica. Solamente la filosofia, così intesa, può permettersi talvolta «il lusso» di scorrere a volo d'uccello il vasto materiale accumulato dalle singole ricerche e di abbozzare una sua sintesi.

Ma non ha alcun valore affermare l'esistenza di «fondamenti epistemologici imperituri», dal momento che i fondamenti della scienza sono calati nella storia e nel tempo come qualunque altra cosa, cioè sono una «formazione» derivata «dalle condizioni psicologiche che nell'individuo la resero possibile e dalle condizioni storiche di cultura che ne determinarono l'intimo sviluppo attraverso i secoli»<sup>315</sup>. De Sarlo nota che in questo Mach aveva visto giusto, ed arrivando a concepire la conoscenza come «continuo e progressivo adattamento del pensiero in genere ai fatti e del pensiero di un momento al pensiero di un altro momento»<sup>316</sup>. Egli aveva così concepito il processo scientifico come la «costituzione di un sistema di idee atto a rispecchiare la realtà»<sup>317</sup> svolgentesi nel corso della storia. E proprio dall'*empiriocriticismo* gli scrittori della *Cultura Filosofica* traggono un'impronta storicista, (a dire il vero dal carattere piuttosto temperato), che ci appare di fondamentale importanza, dal momento che essa porta all'impostazione del problema epistemologico in senso storico-evolutivo, senza per questo dover inclinare verso forme di utilitarismo o strumentalismo esasperate. Su questa base viene sviluppato un programma «sperimentalista», secondo cui le prospettive della conoscenza mutano in continuazione (storicismo), ma risulta sempre possibile trovare un accordo assestandosi su posizioni e risultati che, di volta in volta, possono dirsi a pieno titolo *veri*. Cleto Carbonara sintetizza felicemente il nocciolo teorico del programma di Aliotta, negli anni della sua maturità intellettuale, ed è interessante notare che ciò che emerge è lo stesso nucleo teorico che anima le ricerche e le discussioni che avevano animato le pagine della rivista:

mai compiuta la verità, mai errore totale, ma sempre una verità in via di farsi: è questo il momento essenziale dello sperimentalismo dell'Aliotta nel suo aspetto storicistico<sup>318</sup>

Da Mach, De Sarlo ed Aliotta, si trae anche l'idea secondo cui la verità non è mai irrelata, bensì sempre inserita in un processo continuo che poi non è altro che il «processo della ricerca sperimentale». A lui — come suggerisce anche la storiografia più recente — va il merito di aver rappresentato «quasi un incrocio di strade, un punto di riferimento obbligato per la liberazione della scienza da dogmi filosofici e da pseudo problemi». Mach storicizza alcuni concetti chiave della fisica moderna e ne mostra il carattere diveniente, riuscendo a mettere in tal modo in crisi il meccanicismo, inteso come pretesa metafisica di ipostatizzare la realtà. Inoltre la sua collocazione nella tradizione della filosofia scientifica viennese, «lo pone al centro di uno dei grandi capitoli

---

<sup>315</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo E. Mach», recensione di *Erkenntnis und Irrtum*, di Ernst Mach, *C.F.*, 1, 1907, p. 3.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> Carbonara, «Il concetto di relazione e la teoria dell'esperimento secondo A. Aliotta», in *Lo sperimentalismo di Antonio Aliotta*, cit., p. 19.

della cultura europea, da Freud a Wittgenstein senza scordare la famosa polemica di Lenin contro l'empiriocriticismo»<sup>319</sup>.

L'esperienza scientifica, (e conseguentemente l'indagine filosofica), — anche sulla scorta del suo insegnamento —, si configura come un continuo svolgimento, un vero e proprio progresso verso «gradi di approssimazione alla natura» che si rivela «accessibile ed elaborabile dalla ragione umana»<sup>320</sup>. Da Mach è bene prendere l'idea secondo cui la storia delle metodologie epistemologiche non può essere ridotta ad escogitazioni puramente individuali, alla così detta «psicologia degli scienziati», poiché si tratta invece di «una progressiva elaborazione dei dati» e «determinazione precisa di nuovi rapporti tra le cose»<sup>321</sup>, che è poi il risultato del lavoro dell'uomo nel suo farsi storico e nel suo costante rapportarsi alla natura. Una idea ripresa da Enriques e con lui dalla parte migliore della riflessione epistemologica del primo Novecento<sup>322</sup>.

Dal confronto non dogmatico con i risultati delle ricerche empiriocritiche, gli autori della *Cultura Filosofica* traggono l'innovativa idea che l'esperienza umana riveli un'attività di pensiero «la cui unità e attualità sono il principio dell'unità e attualità del sapere»<sup>323</sup> che è, in estrema sintesi, il cuore del credo epistemologico di De Sarlo ed Aliotta e il motivo principale della loro opposizione non mediabile a Croce e Gentile.

Sulla stessa linea, almeno in una fase iniziale, ancora non monopolizzata dall'esigenza di dare un riscontro positivo ai «massimi problemi», si trova Varisco, che si interroga su quale «dei nostri mezzi sia capace di darci, esso, solo una conoscenza totale»<sup>324</sup>. Anche per Varisco appare dunque chiaro che, per arrivare a una «cognizione d'insieme», se non ad un «assoluto conoscitivo», è necessario quantomeno «ridurre a sistema» tutte le differenti virtù conoscitive (*sensibili, intellettive*), metterle a confronto, non solo da un punto di vista disciplinare, ma anche da un punto di vista storico-evolutivo, superando in tal modo i vecchi ideali e le pretese di un sapere posizionato fuori dal tempo e dello spazio.

Neppure chi riflette su questioni di sociologia contraddice la generale prospettiva storicistica e sperimentalista della rivista. Ettore Zoccoli, per esempio, denuncia sulle pagine del nono numero del primo anno, l'equivoco di una sociologia che eleva le grossolane uniformità empiriche della morfologia e delle funzioni sociali a categorie astratte e presunte valedoli come leggi assolute al

---

<sup>319</sup> Ferrari, «Filosofia e scienze nel Novecento», *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), p. 19.

<sup>320</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo E. Mach», *C.F.*, 1, 1907, p. 8.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> Sulla teoria enriquesiana dell'«approssimazione» rimando ancora allo studio della Faracovi sul *Caso Enriques*, ove la studiosa spiega con chiarezza che cosa si intende dire quando si afferma che il «sapere è approssimazione alla verità». «Approssimazione», in termini epistemologici, significa che «i concetti scientifici forniscono una rappresentazione approssimata del reale, cercando di isolare, fra il molteplice variabile, i pochi elementi non variabili, riuscendo ad isolare in tal modo quegli elementi invarianti che Enriques considera essenziali per il pensiero umano e per la scienza. La ricerca degli invarianti costituisce una delle esigenze razionali, sulla base delle quali la mente interroga la realtà; essa guida la costruzione dei concetti, che mantengono un elemento di arbitrarietà connesso al carattere necessariamente approssimato di ogni rapporto con una realtà in movimento, e alle scelte che lo scienziato può compiere, nei margini segnati dall'esperienza, fra sistemi concettuali e rappresentativi diversi. Le successive esperienze, impostate a partire dai sistemi scelti, consentiranno di saggiare la validità delle teorie; l'esperimento ha soprattutto una funzione negativa, in quanto capace di confutare, mai di confermare interamente, una teoria: «la costruzione dei concetti nella scienza non appare più determinata dai dati empirici che questa vuole rappresentare; interviene una libera scelta fra concetti che — nei limiti di approssimazione dei dati — appaiono equivalenti; e tale scelta dà luogo ad una lotta fra teorie scientifiche». Riconosciuta la parziale, ed inevitabile, arbitrarietà delle costruzioni scientifiche, è corretto affermare — come vuole Poincaré — che tutta la scienza si riduce ad un sistema di convenzioni arbitrarie? La «veduta nominalistica» dell'illustre interlocutore francese sembra ad Enriques legata, suo malgrado, alle vecchie concezioni essenzialistiche della realtà, supponendo «in qualche modo come oggetto della scienza un assoluto, che rimane poi irraggiungibile alla considerazione scientifica», Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 71.

<sup>323</sup> Carbonara, «Il concetto di relazione e la teoria dell'esperimento secondo A. Aliotta», in *Lo sperimentalismo di Antonio Aliotta* cit., p. 5.

<sup>324</sup> Bernardino Varisco, «Matematica e teoria della conoscenza», *C.F.*, 2, (1907), p. 151.



fine di sistemare tutta la «congerie di fenomeni sociali»<sup>325</sup>. Anche in questo caso viene sottolineato che non esiste un «intimo nesso logico» nel passaggio dalla molteplicità dei fenomeni osservati alla loro schematizzazione a sistema, le leggi sociali formulate dalla sociologia — sostiene infatti Zoccoli — sono inadeguate ad adempiere un ufficio teorico-conoscitivo integrale e totalmente esauriente. Lungi dal rappresentare un sistema di leggi compiute, le “leggi” sociologiche assomigliano piuttosto ad un «cumulo provvisorio» di dati elaborati analogicamente.

Eppure anche nel caso di Varisco e Zoccoli, non sarebbe giusto sostenere che una prospettiva storicista e sperimentalista si traduca nella messa in mora della «credenza nell’ordine e nell’uniformità della natura, nella costanza delle leggi e degli elementi ultimi che rappresenta la condizione indispensabile e il motivo reale di ogni indagine e progresso scientifico»<sup>326</sup>. Il ripudio per i sistemi filosofici e le grandi enciclopedie del sapere che si illudono di dominare la realtà e di possedere la verità di cui però ignorano i percorsi formativi, non implica affatto la rinuncia alla piena affermazione della credenza nell’unità della ragione umana e della conoscibilità del mondo in cui essa si trova ad operare. Perfino la critica al *sistema* non assurge mai a dogma indiscutibile. I sistemi sono dannosi quando chiudono spazi di agibilità necessari alla critica della ragione e al perfezionamento delle sue metodologie di apprendimento ma non si arriva mai a demonizzare la tendenza a ricercare armonie «sistematiche». Il lettore che sfogli la rivista non trova neppure una pagina che su questo punto possa sembrare equivoca.

Lo stesso Francesco De Sarlo continua a ritenere legittimo e insostituibile il procedimento di «determinazione del fenomeno particolare per mezzo di una legge, la derivazione del contingente e del variabile dal permanente e necessario e la subordinazione dell’apparente al reale»<sup>327</sup>. L’idea di «sistema» subisce un ripensamento profondo, ma non viene rigettata in blocco; la riflessione epistemologica e quella filosofica tenderanno al sistema nella misura in cui si porranno come obbiettivo quello di mostrare che vi è un ordine nella realtà sia naturale che umana, e che quest’ordine è corrispondente ai principi ed alle esigenze costitutive della ragione. La critica al *sistema* si limita pertanto a segnalare il pericolo dell’iniziativa di chi vuole stabilire ordini e gerarchie a priori, del tutto scollegate dalla faticosa e diuturna ricerca scientifica e dal dialogo fra saperi.

Grazie al valore dell’esperimento, al coordinamento fra le diverse discipline e al ruolo giocato dalla meditazione filosofica, è possibile raggiungere l’accordo degli uomini tra loro con la natura. Questo aspetto della cultura moderna, insieme alle più significative esperienze sistematiche, non sono aspetti da mettere in mora.

## 6 Mach e gli empiriocritici

Come abbiamo già avuto modo di notare, il riferimento al movimento empiriocritico, risulta della massima importanza per comprendere l’impronta sperimentale e storicista dell’epistemologia sostenuta sulle pagine del periodico fiorentino.

Mach e i suoi allievi avevano messo in discussione la *forma mentis* di un’epoca intera, travolgendo premesse e convinzioni solidissime, e avevano avuto il coraggio di proporre una revisione integrale

---

<sup>325</sup> Ettore Zoccoli, “La validità e la funzione delle leggi storiche”, *C.F.*, 9, (1907), p. 242.

<sup>326</sup> De Sarlo, “I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea”, *C.F.*, 5, (1910), p. 557.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 558.

dei presupposti della ricerca scientifica. Non è certamente frutto del caso il fatto che De Sarlo e Aliotta – soprattutto nei primi fascicoli della rivista – dedichino così ampio spazio a Mach e alla sua scuola, andando in tal modo alle radici della «crisi delle scienze europee» e aprendo un confronto non pregiudizievole con scienziati impegnati direttamente sul terreno filosofico. Del resto i due intellettuali non erano stati i soli ad occuparsene o a contestare l'interpretazione che ne avevano dato i nuovi idealisti. Vailati, solo per fare un esempio, nei suoi scritti leonardiani, al contrario dell'amico Enriques<sup>328</sup>, aveva preso sul serio la lezione di Mach sulla necessità di interrogarsi direttamente circa gli scopi perseguiti dalla scienza e sulla necessità di dimostrarsi cauti verso l'insidia metafisica che, volenti o nolenti, s'annidava nel *corpus* epistemologico e nel bagaglio terminologico spesso non sufficientemente mondato da interferenze e fraintendimenti. L'idea di fondo del pensatore cremasco è che il progresso delle conoscenze scientifiche sia non di rado rallentato, interrotto o fuorviato da equivoci logico-linguistici, dall'ambiguità o indeterminatezza di certi termini o nozioni<sup>329</sup>.

Vailati, riflettendo sugli studi e sulle indicazioni di neoempirio-critici tedeschi, pragmatisti americani e della tradizione empirista scozzese, compila brevi ma densi articoli di metodologia, dove sottolinea la necessità di valutare se i problemi ritenuti «insolubili» siano realmente tali a causa della limitatezza del nostro pensiero, oppure siano semplicemente mal posti, perché all'insieme di parole con le quali li enunciamo non corrisponde alcun senso determinato assegnabile. Il ricercatore deve fare sempre molta attenzione e tenere presente il pericolo che alcuni elementi metafisici possano inserirsi nello sviluppo della scienza ed errori logico-metafisici possono fuorviare il cammino dell'indagine epistemologica<sup>330</sup>.

Una posizione, quella di Vailati, che esprime bisogno di rinnovamento e ringiovanimento della ricerca e dei suoi metodi suscitando perplessità perfino da parte di personaggi della levatura e

---

<sup>328</sup> Sul rapporto fra Enriques e Vailati rimando allo studio della Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., in particolare pp. 38-50. Non si tratta di un confronto facile, sia per la distanza fra le due posizioni, sia per la collocazione pragmatista di Vailati (per Enriques incomprensibile). Fra i due però intercorreva una solida amicizia intellettuale ed è veramente interessante sfogliare il carteggio perché ci restituisce il clima di confronto e di dibattito schietto fra posizioni che caratterizzava l'attività di tanti intellettuali dell'epoca. Significativa a questo proposito è anche la nota di Santucci compresa in *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*: «quali fossero i motivi che spingevano l'amico matematico Giovanni Vailati e Mario Calderoni ad allearsi con Gian Falco (Papini) e Giuliano il Sofista (Prezzolini), quale il tentativo di aggiornare l'epistemologia e competere con Croce e Gentile nel rinnovamento della cultura, egli non riusciva a vedere fino in fondo. In realtà, il loro riferimento a Peirce e alla sua regola ne *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo* del 1909, conteneva un'indicazione precisa. Essa colpiva anzitutto l'agnosticismo dei positivisti, considerando l'esperienza come un criterio per stabilire il significato delle nostre asserzioni, senza pregiudizio del tipo di esperienze prese in esame. Così, l'unico carattere utilitario del pragmatismo consisteva nell'eliminare un certo numero di problemi che sono inutili perché non sono dei problemi», Santucci, *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, cit., p. 144.

<sup>329</sup> Vailati anticipa molti temi che diventeranno patrimonio dell'indirizzo neo-positivistico, a partire dall'attenzione dell'indagine epistemologica verso il linguaggio utilizzato nell'indagine scientifica. Uno degli ostacoli maggiori al progresso del pensiero sta nell'insidia che continuamente ci tende il linguaggio, in quanto il significato delle frasi che adoperiamo sfugge alla nostra conoscenza e in gran parte al nostro controllo, e in quanto spesso ripetiamo tali parole o frasi semplicemente per effetto di tradizione e di imitazione, indipendentemente da una nozione qualsiasi delle circostanze e dei fatti che hanno dato loro origine. Malintesi ed equivoci per cui chi enuncia una frase, una proposizione, una teoria, crede spesso di dire qualche cosa di più o di diverso di quanto in realtà non dica, o crede addirittura di dire qualcosa quando in realtà non dice niente. Tali equivoci sono spesso la causa di malintesi e di elaborazione di teorie pessimistiche e scoraggianti circa i limiti che la ricerca deve imporre a se stessa, e si crede all'esistenza di contrasti, di dissidi, di antinomie, laddove una analisi dei termini e delle frasi impiegate nella controversia avrebbe rivelato che tali dissidi erano puramente apparenti. Molto spesso l'esistenza di problemi insolubili è attribuibile non alla debolezza del pensiero umano, ma al fatto che tali problemi, nel modo in cui sono trattati, non costituiscono affatto un problema nel senso proprio di questo termine, ma si dileguano interamente o si convertono in problemi diversi non appena vengano posti in maniera corretta ed adeguata. Il pragmatismo nel quale i più non avevano scorto che una forma di utilitarismo applicato alla valutazione delle credenze e delle teorie, fu da Vailati ricondotto alla sua forma originaria e più seria: il tentativo cioè di evitare il sorgere del malinteso e del nonsenso, mediante il consiglio e l'invito, rivolto a chiunque enunci una frase o ponga un problema, di indicare le esperienze particolari e concrete alla cui possibilità od impossibilità egli intenda con ciò riferirsi.

<sup>330</sup> Cfr., Vailati, *Alcune osservazioni sulle questioni di parola nella storia della scienza e della cultura*, Torino, Fratelli Bocca, 1899

dall'apertura critica di Enriques, il quale — scrive Santucci — si chiedeva «quali fossero i motivi che spingevano l'amico matematico Giovanni Vailati e Mario Calderoni ad allearsi con Gian Falco (Papini) e Giuliano il Sofista (Prezzolini)»<sup>331</sup>.

Il fatto è che all'epoca né Enriques, né molti suoi contemporanei, riuscivano a discernere le differenze tra i pragmatisti magici insofferenti alle regole e alla disciplina scientifica e il pragmatismo mondato dall'illogicità e dalle doppiezze tipiche delle intemperanze di molti epigoni. In effetti il matematico livornese non avrebbe dovuto meravigliarsi, visto che per Vailati il pragmatismo rappresenta la filosofia più adeguata alle rinnovate esigenze della razionalità scientifica<sup>332</sup>. La sua riflessione — come è noto — s'era appuntata sul carattere «democratico» dei postulati che non potevano più essere considerati come asserzioni evidenti, indiscutibili e assolute, bensì come «delle proposizioni uguali a tutte le altre, la cui scelta può essere diversa a seconda degli scopi ai quali la trattazione mira»<sup>333</sup>. Ecco perché Garin — fa notare Savorelli — indica proprio nelle sue ricerche logico-epistemologiche il rappresentante di un «serio e vigoroso e sottile positivismo» che non intende sacrificare né «il pensiero né la vita»<sup>334</sup>. Un «positivismo» eterodosso quello di Vailati — se di positivismo si può ancora parlare —, dal momento che la critica al meccanicismo inaugurata da Mach, come fa notare Paolo Parrini, rappresenta ai suoi occhi il «giusto rifiuto (di sapore umano) della ipostatizzazione metafisica delle nozioni alla base di quel tipo di spiegazioni» e un ottimo punto di partenza «per comprendere il valore conoscitivo della scienza»<sup>335</sup>. Su questa base Vailati, pur respingendo «ogni considerazione soggettivistica e utilitaristica delle credenze»<sup>336</sup>, faceva valere la regola di Peirce che invitava a segnalare «quali sarebbero gli esperimenti a cui potremmo o dovremmo ricorrere, noi e gli altri, per decidere se e fino a che punto le nostre asserzioni sono vere»<sup>337</sup>. Egli svolgeva una proficua analisi sulle «questioni di parola» che si annidano e resistono nel discorso scientifico, affidando alla riflessione filosofica il compito di procedere ad un'analisi linguistico-concettuale, volta a chiarire

---

<sup>331</sup> Santucci, *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, cit., p. 145. Il passo citato continua chiarendo i termini del riferimento al pragmatismo peirciano da parte dei pragmatisti logici italiani: «Peirce era l'epigono dei filosofi inglesi e scozzesi, di Locke, Berkeley, Hume, Dugald Stewart, Brown, dei due Mill, che non avevano mai assunto le esigenze sentimentali ed etiche a criterio della validità delle teorie o vi si erano riferiti soltanto incidentalmente, non potendosi considerare inutile ogni affermazione che abbia qualche rapporto con l'esperienza: così il suo pragmatismo invitava in forma suggestiva a "introdurre lo sperimentalismo non solo nella soluzione delle questioni, ma anche nella scelta delle questioni da trattarsi", a versare nelle parole che sono l'oggetto delle nostre dispute il loro contenuto pratico e osservativo», ibid. p.145

<sup>332</sup> Celebre l'idea vailatiana secondo cui «il solo mezzo di determinare e chiarire il senso di un'asserzione consiste nell'indicare quali esperienze particolari si intenda con essa affermare che si produrranno, o si produrrebbero date certe circostanze», Vailati, *Scritti*, a.c. di Mario Quaranta, Bologna, Sala Bolognese, I, , p. 116; Per Vailati il richiamo alla «previsione», prima ancora di porsi il problema se una proposizione sia vera o falsa, implica il fatto che occorre stabilire il significato dei termini utilizzati. La previsione rappresenta il solo strumento per definire e interpretare le teorie stesse.

<sup>333</sup> Parrini, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento*, cit., p. 37.

<sup>334</sup> Savorelli, "L'eredità del positivismo", *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), pp. 252-53.

<sup>335</sup> Ibid., p. 38.

<sup>336</sup> Santucci, *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, cit., p. 105; Santucci ricostruisce anche le tappe e le sfumature dello sbarco del pragmatismo americano in Italia, ponendo in evidenza come James e Peirce fossero i due diversi punti di riferimento delle due anime magica e logica del pragmatismo: «Il pragmatismo fa il suo ingresso in Italia, appena nato, agli inizi del secolo. Gli studi su William James furono subito numerosi e diramati, riguardando l'autore dei *Principles of Psychology* e il filosofo della volontà di credere, l'empirista radicale e il metafisico dell'universo pluralistico; mentre appare scarsa l'attenzione per Peirce, citato di rincalzo o contrapposto al primo più che non letto direttamente sui testi. Ma importante su tutte è la vicenda del *Leonardo*, della rivista fiorentina in cui pragmatisti magici e logici convivevano nell'attacco alla cultura dominante e si dividevano circa il merito della novità d'oltre oceano. Così, se Giovanni Papini traeva dalle dottrine jamensi la conferma di un primato dell'azione individuale, Giovanni Vailati respingeva ogni considerazione soggettivistica e utilitaristica delle credenze. Per questo valeva la regola di Peirce che invitava a segnalare quali sarebbero gli esperimenti a cui potremmo o dovremmo ricorrere, noi e gli altri, per decidere se e fino a che punto le nostre asserzioni sono vere», ibid.

<sup>337</sup> Ibid.

analiticamente i problemi che si pone la scienza, ancor prima di entrare nel merito dei contenuti degli problemi stessi.

Tornando al nostro studio, dobbiamo mettere in luce come l'interesse della *Cultura Filosofica* verso Mach e i suoi allievi, fosse fondato su ragioni storiche profonde e non fosse meno lungimirante e problematico dell'approccio vailatiano. Gli empiriocritici non sono infatti semplici scienziati che affidano alla carta stampata solitarie riflessioni metodologiche; il loro, al contrario, rappresenta uno sforzo collettivo di studiosi, organizzati in corrente, impegnato a ridefinire le premesse teoriche del naturalismo all'alba della *crisi*. D'altro canto, occuparsi in Italia di Mach vuol dire anche fare i conti con la lettura di parte neo-idealistica. Significa cioè sottrarre terreno all'argomento crociano secondo cui il nuovo idealismo storicistico non farebbe altro che dare respiro filosofico alle conclusioni autocritiche e liquidatorie degli stessi scienziati.

Soprattutto De Sarlo e Aliotta si impegnano a fondo per rimettere le cose a posto, aprendo un confronto serrato e chiaro con le ricerche degli empiriocriticisti. Fra loro e l'esperienza empiriocritica esistono forti motivi di contrasto, a partire dalla concezione della «sensazione» abbracciata dai sostenitori della scuola machiana e dalla stessa valenza da attribuire alla questione dell'«oggettività» del sapere scientifico. Eppure il problema non viene liquidato con leggerezza perché a De Sarlo ed Aliotta interessa distinguere i piani che invece Croce salda: il confronto filosofico ed epistemologico può spingersi anche verso risultati assai critici ed antiintuitivi, ma ciò non giustifica una politica culturale finalizzata alla delegittimazione delle scienze e alla loro subordinazione teorica rispetto alla filosofia speculativa. Detto altrimenti, De Sarlo e Aliotta (a differenza della lettura crociana) percepiscono l'esigenza di riportare i risultati delle indagini empiriocritiche all'interno di un dibattito sul valore delle scienze e delle ricerche positive, mettendo argini precisi ad ogni tentativo liquidatore.

Gli studi su Mach e sull'empiriocriticismo assumono perciò un ruolo strategico nei fascicoli della *Cultura Filosofica*, contestualizzandosi in un dibattito di largo respiro sui concetti chiave come quelli di «scienza», «possibilità della ricerca», «utilità», «relazione», «sensazione».

Al Mach liquidatore della scienza esaltato da Croce sulle pagine della *Critica*, viene qui opposto un Mach critico, che, sotto la spinta di determinate circostanze storiche, ridiscute le premesse e le fondamenta del pensiero scientifico e dell'azione umana. De Sarlo coglie subito l'aspetto costruttivo ed autocritico di un'indagine epistemologica capace di fare i conti con i facili entusiasmi dello «scientismo» ottocentesco<sup>338</sup> diventati oramai inopportuni, e porta la sua rivista su una

---

<sup>338</sup> Qui utilizziamo il termine «scientismo» in senso lato, in riferimento cioè alle esperienze peggiori del positivismo fideistico ottocentesco. Bisogna però prendere atto che le esperienze materialistiche e positiviste, soprattutto in riferimento al panorama italiano, non sono così facilmente stereotipabili come spesso si è sostenuto. Alcuni recenti studi ci ricordano infatti che «lo scientismo non fu in Italia un abito convenzionale per una cerimonia di qualche ora, se mosse tante energie favorevoli e contrarie; non si tratta neppure di un semplice “materialismo dei medici”, di una filosofia “da farmacisti” o di “non filosofi”; sotto l'ambiguità, professioni di fede, affettazioni ed entusiasmi di alcuni, si faceva strada il problema filosofico della scienza, la questione del rapporto filosofia, scienze, fede religiosa; la urgente necessità di studiare l'uomo alla sua complessità ed integrità come momento della evoluzione naturale e come originale creatore di storia, di cultura, di pensieri e di sentimenti, di coscienza e di latenti incubi. Non si trattò di un confronto tra spiritualismo tradizionale (alla Mamiani) e una piatta visione materialistica ricalcata sulle “volgarità moleschottiane o büchneriane”; ma di un ampio, tormentato dibattito in cui furono chiamati in prima persona Vichoff, Claude Bernard, Helmholtz, Maxwell, Darwin e Spencer ma anche Mill e Wundt, Fechner e gli antropologi come Taylor, Frazer e, infine, James per arrivare a Freud», De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit., p.11.

Sempre De Liguori: «se si prescinde dallo scientismo di marca ottocentesca, per tanta parte legato al confronto con le scienze europee, molto più povero appare il panorama della nostra cultura tra i due secoli e come eroso dal vario paesaggio su cui vediamo elevarsi la fenomenologia di Husserl, la psicanalisi di Freud, le differenti figure dell'empiriocriticismo e del convenzionalismo da Mach ad Avenarius, a Poincaré a Duhem fino agli ultimi sviluppi della filosofia tra le due guerre. Da noi tutto si sarebbe ricondotto al neo-idealismo: intorno, il deserto dei fallimenti, le svendite, le bancarotte, i resti di un madornale equivoco, di una radicale

posizione che — come sottolinea giustamente Ferrari — non aveva molte compagnie nell'Italia di quel tempo:

resistente a rivisitazioni simpatetiche si mostra invece il terreno della discussione epistemologica, sul quale il positivismo italiano — nell'epoca di Duhem, Mach, Poincaré, Rey, Stallo e altre figure eminenti della riflessione sulla scienza e sulla crisi del meccanicismo — non seppe innestare alcuna significativa innovazione, arroccandosi a difesa di una concezione della conoscenza e dei suoi fondamenti psicologici che solo sporadicamente e in maniera del tutto influente cercò di tener conto di quanto avveniva sulla scena europea. Del resto basterà procedere a una lettura accurata delle annate della Rivista di Filosofia avviata nel 1909 per riscontrare la sfasatura tra il positivismo italiano che ancora si affidava alle granitiche certezze dell'ottuagenario Ardigò e il contesto internazionale in cui ben altri e ben diversi orientati apparivano gli strumenti concettuali di cui occorreva disporre per leggere la nuova immagine fisica del mondo o il complesso delle ricerche logico-matematiche<sup>339</sup>

Eppure sarebbe un errore ricondurre l'interesse per Mach e per il *fenomenismo* in generale ad una semplice attenzione critica o di politica culturale. Per De Sarlo ed Aliotta leggere, commentare e criticare le opere degli empiriocritici, significa — come abbiamo già avuto modo di notare — fare avanzare il programma di dialogo fra filosofia e scienza, riformulare un'idea complessiva della ragione umana sulla base delle diverse modalità attraverso cui essa si esprime e del suo carattere storico.

Ed è proprio sull'approccio storicista di Mach che è interessante soffermarsi, ovvero sulla concezione della ricerca scientifica come procedimento storicamente determinato e frutto di precise condizioni di cultura. De Sarlo si ferma a lungo sul carattere storico della ricerca scientifica e dei suoi risultati, mutuando da Mach l'impostazione del problema epistemologico e ponendolo al sicuro dalle interpretazioni liquidatrici di idealisti, pragmatisti magici e convenzionalisti. Egli nota che attualmente il pensiero umano si trova in possesso di nozioni come *spazio*, *tempo*, *moto*, *materia*, *energia* che sono concetti elaborati dall'uomo nel corso della sua esperienza storica. Anche prescindendo dalle conclusioni di Mach, bisognerà chiedersi come e per quale via l'uomo sia riuscito a determinare tali nozioni e quindi sarà necessario ricostruirne la storia. È chiaro che il problema epistemologico così impostato rompe con gli schemi tradizionali di cui la ricerca scientifica e filosofica si è avvalsa fino ad allora e fa leva sull'impossibilità di considerare il mondo delle scienze naturali come il riflesso di una realtà ultima.

De Sarlo e Aliotta — lo ripetiamo a scanso di equivoci — non si appiattiscono sulle posizioni degli empiriocritici e non condividono assolutamente la maggior parte delle loro tesi fondamentali, come per esempio la negazione della dualità originaria di «soggetto» ed «oggetto». Ma dal momento in cui si mette al riparo la legittimità del rapporto duale fra *soggetto* e *oggetto*, da Mach è possibile trarre diversi spunti di riflessione, come appunto nel caso del carattere storico della formazione dei concetti epistemologici e della rilevanza psicologica nel processo di formazione delle nozioni scientifiche. In altre parole, da Mach i nostri autori imparano per esempio che il soggetto, impegnato nella ricerca, non è mai «puro», cioè non può essere ridotto ad una dimensione unicamente logica (panlogismo) o neutralistica, per il semplice fatto che «la scienza, se non tutta la conoscenza umana, è una “formazione”, la quale può essere intesa soltanto a patto che venga

---

inconsapevolezza, da cui ci si dovrà guardare anche in futuro come da una endemica calamità. I recenti studi su quella vasta area culturale hanno ribaltato tale deformante immagine, ma non hanno ancora, nel quadro complessivo della revisione in corso, restaurato il giusto ruolo svolto (più nelle istanze, è ovvio, che negli esiti) da quello che si definì materialismo scientifico», *ibid.*, p. 12. Sulla particolare «fisionomia del positivismo italiano» in relazione alla «teoria della storia» rimando alla brillante lettura di Francesca Rizzo Celonia: F. Rizzo Celonia, *Il concetto Filosofico della storiografia*, Messina, Giannini Editore, 1982.

<sup>339</sup> Ferrari, *Non solo idealismo: filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 59.

derivata dalle condizioni psicologiche che nell'individuo la resero possibile e dalle condizioni storiche di cultura che ne determinarono l'intimo sviluppo attraverso i secoli»<sup>340</sup>.

In tal modo «storia» e «psicologia» irrompono nel dominio dell'indagine scientifica, mettendo impietosamente in crisi ogni concezione epistemologica fino ad allora dominante. Lo studio della storia delle discipline scientifiche non può essere accantonato come una semplice curiosità intellettuale estranea al dibattito filosofico ed epistemologico e confinata nell'aneddotica, ma ne costituisce invece il nerbo. La scienza diventa incomprensibile se non viene correttamente incardinata in una prospettiva storica e finalmente va a coincidere con la sua storia. Non è un caso se Mach si occupa di storia della meccanica<sup>341</sup> e non è un caso se De Sarlo non perde occasione per precisare il fatto che il divario tra la vecchia e la nuova concezione della scienza consiste proprio nella centralità assegnata da quest'ultima alla «cognizione della storia della scienza»<sup>342</sup>. La storia delle discipline scientifiche non è affatto una materia secondaria, anzi essa è costitutiva dell'impresa scientifica stessa. Del resto, da quando Mach aveva sottolineato il ruolo centrale ed ineludibile della conoscenza storica nel processo di formazione dei concetti scientifici, la storia delle teorie scientifiche era entrato a pieno titolo nella riflessione epistemologica più avanzata ed aggiornata, come del resto ci ricordano gli studi vailatiani<sup>343</sup>.

È quindi necessario approfondire storicamente i problemi della scienza e fare rientrare a pieno titolo la storia delle teorie scientifiche nell'indagine epistemologica, non più come raccolta di aneddoti interessanti, ma come parte costitutiva della formazione del pensiero epistemologico.

Mettere in risalto il carattere storico di ogni indagine scientifica, significa ripristinare il circolo — non mai esaurito — fra natura e pensiero, e riformulare su basi completamente rinnovate l'epistemologia e l'idea stessa di cosa sia e di come funzioni la ragione umana.

Il pensiero infatti secondo Mach coincide con il suo stesso evolversi storico; esso è concepito dal filosofo empiriocritico come un continuo inesauribile, un infinito fare i conti con se stesso e con il dato naturale. La conoscenza scientifica, essendo un'importante modalità del pensare, è dunque una «formazione storico-evolutiva»: «storica» perché caratterizzata dal suo essere temporale e umana; «evolutiva» per il suo accumulare nel tempo vedute e metodologie sempre più accurate e capaci di comprendere («anfangen», *afferrare*) il contesto in cui l'uomo si trova.

L'approccio scientifico alla realtà non è, da questo punto di vista, in alcun modo identificabile con una qualunque forma di empirismo puro, dal momento che è caratterizzata da «un grado di generalità e condizionalità che sfugge ai fatti bruti». L'indagine scientifica rappresenta i dati dell'esperienza sensibile attraverso la mediazione intellettuale di «tipi, di concetti» e grazie

---

<sup>340</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo E. Mach», *C.F.*, 1, 1907, p. 2.

<sup>341</sup> Il suo volume *La meccanica esposta nel suo sviluppo storico-critico* del 1893, è illuminante circa l'impostazione epistemologica dell'autore: Mach ritiene che la storia della scienza mostri chiaramente che nessun dogma può essere invocato per nascondere la ricchezza dei dati empirici. Di qui la necessità di eliminare i presupposti metafisici che si annidano talora anche nelle più accreditate teorie scientifiche e di cui è carica la stessa meccanica classica galileiano-newtoniana.

<sup>342</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo Mach», *C.F.*, 1, (1907), p. 3.

<sup>343</sup> Vailati, nei suoi scritti leonardiani, concepisce la storia delle teorie scientifiche su un dato soggetto non come una «serie di tentativi successivi, falliti tutti, eccetto l'ultimo», cioè come quella «serie di operazioni che fa chi voglia aprire una porta avendo a disposizione un mazzo di chiavi tra le quali egli non sa discernere quella che è atta al suo scopo». La storia delle elaborazioni scientifiche si presenta a noi come «una serie di successi, dei quali ciascuno supera e eclissa il precedente come il precedente aveva alla sua volta superati ed eclissati quelli che lo avevano preceduto [...] Noi» — spiega il filosofo cremasco — «ci troviamo sempre, o quasi sempre, davanti ad un processo d'approssimazioni successive, paragonabili ad una serie di esplorazioni in un paese sconosciuto, ciascuna delle quali corregge o precisa meglio i risultati delle esplorazioni precedenti, e rende sempre più facile, a quelle che susseguono, il raggiungimento dello scopo che tutti hanno avuto in vista», Vailati, «Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze», in *Il Metodo della Filosofia*, cit. 45.

all'intervento di un'imprescindibile «attività associativa ed astrattiva» che ci permette di scegliere in essi «ciò che ne diverrà elemento essenziale»<sup>344</sup>. Le scienze particolari studiano i vari ordini e piani della realtà, insomma i vari gruppi di oggetti, e riescono, nel corso della loro storia, a fare luce sull'ordinamento di alcuni fenomeni mondani determinando leggi e cause produttrici dei fenomeni. La conoscenza scientifica è dunque da concepire come una relazione circolare e diuturna fra l'uomo e i fatti della natura; un rapporto in continuo rinnovamento, capace di accumulare, ad ogni tappa, un sapere ed una consapevolezza sempre maggiori<sup>345</sup>. Essa è il risultato di una concezione dinamica e costruttivista del sapere e inaugura un nuovo modo di intendere il rapporto tra versante empirico e versante concettuale del conoscere scientifico, rapporto che richiede un approfondito ripensamento rispetto ai risultati dell'epistemologia tradizionale e una completa revisione dell'idea di *evoluzione* proposta dai positivisti e dal naturalismo ingenuo. È assente per esempio l'idea di *ineluttabilità* del progresso scientifico; anzi, se c'è qualcosa di ineluttabile e necessario è proprio la critica in cui, prima o poi, incorre ogni concezione scientifica. Non esistono proposizioni scientifiche valide e indiscutibili; ciò significa che nessuna proposizione scientifica rispecchia la verità assoluta e definitiva. Eppure ciò non vuol dire affatto che la scienza non sia legittimata a proporre alcuna visione del mondo, che gli uomini brancolino nel buio di un mondo su cui non possono asserire alcunché di certo:

No, e sta qui la parte caratteristica e veramente importante delle indagini del nostro Autore [n.d.A. Mach]; la scienza della natura, mentre non riesce a darci conto come un riflesso della realtà qual è, non è affatto un tessuto di illusioni; mentre non rispecchia gli obbiettivi del mondo esterno quali sono indipendentemente da qualsiasi rapporto con altri elementi e con la coscienza, non è un prodotto della fantasia individuale. La scienza nella sua storia ci presenta un vero e proprio svolgimento, un vero e proprio progresso, quindi una direzione determinata verso un fine<sup>346</sup>

Ciò che viene messo in discussione non è la valenza «positiva» della ragione e la funzionalità dei suoi metodi, ma solamente la concezione ottocentesca del rispecchiamento oggettivo del dato.

Ad una concezione immobile e artificiosa della scienza, ne viene sostituita una dinamica e storicista, restituendo così una dimensione plastica al sapere che, sulla base di una continua fatica storica, riesca ad espugnare aspetti del mondo della natura e di quello umano.

L'immagine della scienza come «continuo divenire»<sup>347</sup> è uno dei risultati maggiori che De Sarlo attribuisce agli studi di Mach. Se non si può mai affermare che una legge formulata in un determinato ambiente culturale abbia un valore definitivo, è altrettanto errato affermare che la scienza non sia in grado di approdare ad una salda concezione generale del mondo.

In favore di un approfondimento del movimento empiriocritico, interviene anche una collaboratrice occasionale come Rosa Heller. Nel suo lungo contributo sulla *philosophie nouvelle* e sull'empiriocriticismo<sup>348</sup>, la Heller mantiene toni piuttosto tecnici, mettendo però in luce il valore metodologico della *pars destruens* di Poincaré, Duhem e Mach. Il risultato maggiore del

---

<sup>344</sup> Faracovi, *Il caso Enriques*, cit., p. 32.

<sup>345</sup> Sempre la Faracovi, a proposito di Enriques, riporta con chiarezza i termini di questa concezione progressivista del sapere epistemologico. Certo la studiosa ha in mente Enriques quando propone questa lettura, ma essa ci sembra estendibile, nelle sue linee generali, anche al progetto di De Sarlo ed Aliotta, i quali condividono l'idea che il processo «inesauribile di approssimazione alla realtà» non può mai essere posto al riparo da rotture ed errori e che «la scienza si costruisce in effetti in un intreccio di deduzione ed induzione, concetti ed esperienze, nel quale l'elemento mentale si rivela irriducibile all'elemento empirico, che esso tenta al contrario di cogliere approssimandolo, senza mai pienamente esaurirlo», *ibid.*, p. 33.

<sup>346</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo E. Mach», *C.F.*, 1, 1907, p. 6.

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> Heller, «La dottrina delle relazioni nella Critica della scienza contemporanea», *C.F.*, 2, (1911).

fenomenismo, a suo parere, è certamente quello di aver messo in chiaro che il «meccanicismo» non può ambire a riprodurre una visione complessiva ed esauriente di «tutta la realtà». Sono gli stessi studiosi di meccanica a non avere più fiducia nel meccanicismo ottocentesco e a sentire l'esigenza di cambiare direzione. Essi hanno certamente abusato di espressioni potenzialmente fuorvianti come «comodo», «utile», «convenzione», ma la carica critica del loro lavoro rimane inalterata. Dalle ricerche metodologiche di Mach e della sua scuola possono dunque provenire contributi importanti, anche se bisogna tenere fermo che dietro il carattere «convenzionale» e «variabile» dell'attività creatrice e selettiva dello scienziato impegnato a codificare di continuo linguaggi epistemologici nuovi, rimangono alcuni «invarianti», su cui si salda l'oggettività conoscitiva, non intaccabili dalla libera scelta dell'operatore epistemologico. Non tutto è quindi convenzionale e mutevole, non tutto — a ben vedere — è riducibile ai «gruppi di sensazione», dal momento che qualunque scienziato onesto dovrà ammettere, per portare avanti il suo lavoro con rigore e metodo, alcuni «invarianti» su cui costruire la sua disciplina. La Heller si muove dunque sulla stessa linea di De Sarlo, il quale aveva inquadrato fin dal principio la carica critica della filosofia empiriocritica:

mentre dapprima si attribuiva alla scienza il compito di rivelare la natura intima degli obbiettivi, oggi si conviene che la scienza non rivela che rapporti, i quali poi sono definibili indipendentemente dai termini e dagli obbiettivi tra cui intercedono<sup>349</sup>

A quasi cinque anni di distanza la Heller interviene sulla stessa linea del Direttore:

La natura ci si presenta dunque proprio come complesso di rapporti, cioè come la considerano il Poincaré ed il Duhem, ma bisogna completare la loro concezione nel senso che i rapporti sono tra enti reali e sono la via per conoscere questi enti nella loro natura, almeno in parte<sup>350</sup>

Al di là di tutte le dovute cautele, va tenuto presente che la scienza, quando formula le sue teorie, non può prescindere dall'esigenza di giungere ad una certa rivelazione della realtà, non si arriverà ad una conoscenza totale e definitoria di tutto il reale, ma ciò non vuol dire che la scienza si riduca ad una rappresentazione meramente simbolica o, peggio, che tutto sia riducibile a «sensazioni».

Lo scienziato deve sempre essere in grado di distinguere «ciò che è obbiettivo» da ciò che è «parvenza subbiettiva». Anche il parallelo fra «esperienza scientifica» ed «esperienza comune», suggerita dallo stesso Mach, può essere molto utile finché rimane entro precisi confini di carattere metodologico.

Fra i due tipi di esperienza non esiste una divergenza incolmabile, ma non è possibile neanche annullare tutte le differenze. La conoscenza muove dai *fatti* — o, il che per Mach è lo stesso — dai *dati sensibili* e l'attività scientifica si esplica attraverso «costruzioni che si allontanano più o meno da ciò che è apprensibile nelle condizioni ordinarie dell'esperienza si arriva in modo più o meno esplicito alla concezione di una possibile esperienza»<sup>351</sup>.

L'attività scientifica da un lato consiste nel bisogno di estendere e dilatare i confini dell'esperienza ordinaria e dall'altro nel bisogno di aspirare ad un tipo di comprensione più stabile e coerente rispetto a quella comune. Ma le idee scientifiche presentano sempre un «addentellato» con le idee provenienti dall'esperienza comune; perfino l'«esperimento mentale (*Gedankenexperimente*) avviene attraverso l'impiego di analogie o della variazione graduale delle proprietà e dei tratti

---

<sup>349</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo E. Mach», *C.F.*, 1, (1907), p. 8.

<sup>350</sup> Heller, «La dottrina delle relazioni nella Critica della scienza contemporanea», *C.F.*, 2, (1911), p. 142.

<sup>351</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo E. Mach», *C.F.*, 1, (1907), p. 8.



presentati dall'esperienza diretta»<sup>352</sup>. La ricerca scientifica affonda quindi radici profonde nel terreno dell'esperire comune, anche se le nozioni di «spazio», «tempo», «materia», «forza» su cui si basa la stessa ricerca scientifica, sono tutt'altra cosa rispetto alle stesse nozioni considerate sul piano dell'esperienza ordinaria. Questi concetti «non esistono nello stesso modo e nella stessa forma in cui esistono gli elementi sensoriali, ma *valgono*, tanto che rendono possibile l'anticipazione di molteplici fatti empirici»<sup>353</sup>.

Il lavoro della Heller illumina un punto interessante: fatta salva la legittimità di tutte le osservazioni metodologiche, non è possibile ridurre le affermazioni della scienza a «pure convenzioni», a «concetti più o meno arbitrari aventi soltanto valore pratico», perché soltanto grazie alle proposizioni scientifiche è possibile «giungere ad una rappresentazione della realtà che presenti le note della coerenza o della stabilità»<sup>354</sup>. In tal modo si chiarisce anche l'impostazione attribuita al valore di verità di cui è portatrice la conoscenza, convinzione che costituisce uno dei cardini teorici della rivista guidata da De Sarlo:

La cognizione scientifica ha per risultato adunque la costruzione di un mondo che, se è concepito come analogo al mondo dell'esperienza diretta, sensibile, non è identificato né confuso con questo: e insieme conduce alla risoluzione dell'esperienza in un complesso di rapporti che se sono comunicabili ed intelligibili, non sono per sé sperimentabili<sup>355</sup>

La posizione contro la declinazione pragmatista e strumentalista è chiara. A De Sarlo interessa in primo luogo mettere in rilievo la funzione propria dell'intelletto, vale a dire la capacità di generalizzare ciò che di universale c'è negli oggetti, formare concetti, idee e leggi che costituiscono le colonne portanti del nostro sapere. Esse non sono quindi «creazione della mente né un simbolo per l'economia del pensiero»<sup>356</sup>, dal momento che costituiscono i segni della stessa realtà esistente nella mente. L'*Io* ha un'attitudine spontanea alla conoscenza degli oggetti (momento dell'individualizzazione) per accertarne l'esistenza e metterne in luce le proprietà. A partire da questo punto, il soggetto conoscitivo arriva a determinare le relazioni, (mediante giudizi individuali), avviando un processo di «universalizzazione» e «idealizzazione» della realtà che supera i fatti bruti. La conoscenza ha dunque un carattere essenzialmente «semiotico», vale a dire possiede la capacità di significare la realtà producendo senso ed è capace di rifletterla idealmente:

la mente [...] non contiene in sé la realtà, né si identifica con essa; ma l'apprende attraverso la rappresentazione di essa; le rappresentazioni mentali, come mezzo di contatto della mente con la realtà, danno i segni (semioticismo) per cui l'intelletto costituisce la realtà; non si argomenta dell'esistenza dell'oggetto in base a principi e norme generali, ma in quanto si acquista coscienza, attraverso i processi mentali, di ciò che è appreso come posto al di fuori del soggetto<sup>357</sup>

Credere che nel mondo è tutto «divenire», che non c'è maniera di fissare i diversi aspetti con l'intelligenza, credere che la conoscenza abbia solamente una funzione pratica e che «soggetto» ed «oggetto» siano termini disgiunti o incommensurabili, significa alienarsi dai problemi reali dell'indagine filosofica e aderire a concezioni proiettate verso esiti mistici e solipsistici.

Su questi punti, oltre a De Sarlo e alla Heller, interviene anche Aliotta, il quale lavora soprattutto sulle nozioni di «sensazione», «fascio di sensazioni» mutate dagli empiriocritici, mettendo in luce

---

<sup>352</sup> Ibid., p. 5.

<sup>353</sup> Ibid., p. 7.

<sup>354</sup> Ibid.

<sup>355</sup> Ibid.

<sup>356</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 97.

<sup>357</sup> Ibid., p. 76.

le affinità e le divergenze con questa scuola, ed entrando anche nel merito di questioni su cui altri fino ad allora non avevano osato spingersi.

In primo luogo Aliotta si preoccupa di ricostruire lo sfondo culturale in cui Mach si muove:

dal darwinismo egli attinse il metodo storico-evolutivo e la valutazione biologica della scienza; dalle analisi del Helmholtz e del Hering quegli elementi sensoriali, che gli apparvero ottimo fondamento della realtà e terreno neutro di conciliazione della natura e dello spirito<sup>358</sup>

Al metodo storico-evolutivo Mach dunque affianca lo studio degli elementi sensoriali: «da per tutto egli vede quegli elementi sensoriali»<sup>359</sup>, cioè percezioni e rappresentazioni che costituiscono il tessuto della realtà, l'*arché* del mondo in cui viviamo. Aliotta insiste diffusamente su questo punto, sottolineando che l'idea machiana di «sensazione» è un pilastro fondamentale della sua epistemologia, dato che gli «elementi costitutivi della realtà psichica e fisica» non sono altro che sensazioni o «loro rapporti funzionali»<sup>360</sup>.

Al tradizionale paradigma ottocentesco della scienza che concepiva se stessa come immagine fedele di una realtà stabile, oggettiva ed ordinata da leggi immutabili ed intelligibili, Mach sostituisce l'idea di una teoria che razionalizza una realtà non più composta di «oggetti», ma di «sensazioni» e di loro relazioni. La funzione conoscitiva da questo punto di vista non è qualcosa di per sé stante, ma è una creazione della stessa vita pratica<sup>361</sup>.

È questo l'aspetto su cui si concentra l'impegno di Aliotta, il quale — in maniera forse più rigorosa e critica del Direttore<sup>362</sup> — fa emergere gli elementi di contrasto rispetto a quelli unitari.

Sulla medesima linea interviene Levi in favore della tesi aliottiana. Il fatto di ridurre tutta la vita psichica a «sensazioni» porta a non poter mai servirsi, neppure in via metodologica, di concetti *a priori* che invece costituiscono un nucleo fondamentale del metodo scientifico<sup>363</sup>.

---

<sup>358</sup> Aliotta, "Ernesto Mach", *C.F.*, 3, (1908), p. 121.

<sup>359</sup> Ibid.

<sup>360</sup> Ibid., p. 122.

<sup>361</sup> De Sarlo analizza bene questa posizione nella seconda parte del suo contributo. De Sarlo, "I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea", *C.F.*, 5, (1910). Si veda in particolare il capitolo dedicato alla "Concezione economica", pp. 550-558.

<sup>362</sup> Va comunque ricordato che anche De Sarlo non lesina critica alla concezione economica dell'epistemologia e della conoscenza in generale; nell'articolo sopra citato egli ricorda che per quanto la concezione economica della conoscenza abbia avuto «negli ultimi tempi» larga diffusione e sia stata specialmente accolta da naturalisti e matematici, si rivela «insostenibile». Questo perché gli stessi sostenitori della teoria sono costretti ad ammettere che non ogni specie di conoscenza deriva da esigenze e motivi di ordine pratico, perché «fin dall'iniziarsi del processo conoscitivo sono già in azione quelle maniere di considerare la realtà (sostanza, azione, passione ecc..) che, stando alla dottrina, dovrebbero essere soltanto un'aggiunta tardivamente fatta dal pensiero per gli scopi della pratica», ibid. Se si tolgono i «predicati universalissimi», primitivi ed essenziali che «rappresentano le condizioni per poter parlare di una realtà qualsiasi» alla dottrina economica della conoscenza non resterebbe che dichiarare bancarotta perché il ricercatore troverebbe di fronte a sé solo l'«inesistente incarakterizzabile», ibid.

Ciò che De Sarlo difende è il valore oggettivo della conoscenza, la capacità dell'indagine epistemologica (e gnoseologica) di fare presa sul mondo a prescindere dalle esigenze pratiche del soggetto. «Si ammetta anche che i bisogni pratici abbiano spinto la mente a fissare l'attenzione sopra un ordine di relazioni piuttostoché su altre; ciò non toglie che in *rerum natura* si riscontri quello che costituisce l'obbietto precipuo dell'indagine scientifica, vale a dire il permanente, il necessario», quello che Enriques, con altro linguaggio, chiama «invariante». La cognizione scientifica è possibile in quanto la mente è giunta a cogliere ciò che vi ha di «permanente, di necessario, di universale, nell'incessante avvicinarsi dei fenomeni» e su questa base ha avuto la possibilità di sancire dovutamente la differenza tra apparenza e realtà. E del resto è proprio la fiducia nella credenza «nell'ordine e nell'uniformità della natura», nella «costanza delle leggi dei suoi elementi ultimi» e — in una parola — nella «fede nell'unità della ragione» che impedisce di dare credibilità alla dottrina economica della conoscenza scientifica, almeno nel caso in cui questa pretenda di essere concepita come norma assoluta e non come istanza metodologica.

<sup>363</sup> Cfr., Levi, "Lo psicologismo logico, lo psicologismo e le sue forme principali", (II parte), *C.F.*, 3, (1909); qui l'autore interviene anche sulla posizione assunta da Mach a proposito dell'innatismo. Levi ricorda comunque che il filosofo tedesco si differenzia dalle posizioni più radicali dell'empirismo classico distinguendosi dagli empiristi assoluti che negano del tutto la presenza di elementi innati nella coscienza. Al contrario Mach riconosce che vi è nell'organismo una larga parte di elementi innati. Secondo questa prospettiva stabilire ciò che è innato e ciò che non lo è non è compito dei «decreti» filosofici ma solo di ricerche psico-fisiologiche che possono offrire contributi in questa direzione.

I punti di frizione fra lo sperimentalismo aliottiano e l'empiriocriticismo tedesco non possono che emergere in tutta la loro chiarezza quando la «descrizione più economica, l'imitazione più semplice dei fatti nel pensiero che si viene formando per successivi adattamenti in corrispondenza ai bisogni della vita psichica» lascia il posto alla convinzione che «non le cose (gli oggetti, i corpi), ma i colori, i suoni, le pressioni, gli spazii, le durate sono i veri elementi del mondo»<sup>364</sup>. Sta qua il cuore del dissenso: l'empiriocriticismo cade in errore quando da *metodologico* pretende di diventare *metafisico*. Si tratta — chiosa nuovamente Levi — di una concezione essenzialmente «materialistica» della conoscenza scientifica, che rischia di riportarci indietro verso un discutibile «psicologismo biologico». Se si vuole essere coerenti fino in fondo con gli scritti degli empiriocritici bisogna avere il coraggio e l'onestà intellettuale di ammettere che i fenomeni coscienti in generale, e quindi anche l'attività del pensiero sono determinati dai processi dell'organismo vivente; ciò porta a subordinare il pensiero, (e la razionalità in particolare), alla *physis* dei corpi, perché lo scopo di tutti gli esseri organici, è la «ricerca della stabilità» e la «funzione teoretica»<sup>365</sup> non fa eccezione.

Un secondo punto su cui l'indirizzo della *Cultura Filosofica* diverge da quello empiriocritico, è la questione della «sostanza». La credenza in una «sostanza», cioè in un substrato invariabile sotteso agli elementi mutevoli del mondo, è per Mach il retaggio di un pensiero obsoleto la cui ultima espressione è la credenza kantiana in un «noumeno» inconoscibile. L'idea infatti di «qualcosa di persistente conduce all'assurdo pensiero d'una *cosa in sé*»<sup>366</sup>, cosa che appare giustificata solo da un punto di vista pratico, dal bisogno cioè «di trovare stabili punti d'orientamento in mezzo al continuo rinnovarsi dei fatti dell'esperienza»<sup>367</sup>.

Insoddisfatto della riduzione machiana degli elementi stabili della realtà a «gruppi di sensazioni» De Sarlo va al cuore del problema e incalza l'empiriocriticismo nei suoi punti fondamentali: Le «sensazioni» di cui parla Mach esistono oppure no?

Nel primo caso le sensazioni, vengono ad essere considerate come reali, vengono ad essere ipostatizzate, e non si vede allora in che cosa in che cosa la veduta naturalistica fenomenistica si distingua dal realismo ingenuo ed anche da una certa forma di materialismo: nel secondo caso le sensazioni vengono ad attingere ogni loro qualità dal rapporto in cui si trovano con qualcosa d'eterogeneo e soprattutto coi centri psichici o coscienze; ed allora, come sostenere più razionalmente che la realtà è costituita di sensazioni e soltanto di sensazioni?<sup>368</sup>

Se ammettiamo con Mach che le sensazioni non hanno alcun «correlato obbiettivo», esse prendono semplicemente il posto degli oggetti che si credevano aboliti e viene restaurata così una forma di *materialismo* inconsapevole e acritica, già bollata a suo tempo da Engels come *Vulgarmaterialismus*. Una filosofia «puramente fenomenista» è un non senso, perché si arriva sempre al punto di dover introdurre surrettiziamente un qualcosa che trascenda il piano fenomenico. Anche Aliotta sottolinea questo aspetto facendo notare come pure Mach commetta lo stesso errore dei fisici «che, abituati a servirsi ogni giorno nelle loro ricerche dei concetti di massa, di atomo, di forza finiscono col sopravvalutare questi mezzi di ordinamento dei fenomeni, scambiando gli

<sup>364</sup> Aliotta, "Ernesto Mach", *C.F.*, 3, (1908), p. 124.

<sup>365</sup> Levi, "Lo psicologismo logico", (II parte), *C.F.*, 3, (1909).

<sup>366</sup> Aliotta, "Ernesto Mach", *C.F.*, 3, (1908), p. 125.

<sup>367</sup> Ibid.

<sup>368</sup> De Sarlo, "La filosofia naturalistica", *C.F.*, 5, (1909), pp. 395-396; senza parlare dell'equivoco in cui a detta di De Sarlo cadono i seguaci della scuola empiriocritica quando oscillano nel tentativo di definire la natura propria della stessa sensazione: «il maggior equivoco in cui gli empiristi odierni siano caduti è quello di considerare le sensazioni, a seconda delle circostanze, ora come qualcosa di fisico, ora come qualcosa di psichico», *ibid.*, p. 399.

strumenti col fine della ricerca ed erigendoli addirittura a realtà»<sup>369</sup>. Alla stessa maniera egli ha sopravvalutato gli elementi sensoriali, contraddicendo lo stesso impianto critico delle sue ricerche. Del resto non appare condivisibile neppure la convinzione di Mach secondo cui la scienza sia un insieme di «*freie Vorstellungsvermögen*» (fantasie arbitrarie). La «moderna gnoseologia» empiriocritica si trova dunque di fronte ad un bivio:

Quale dei due fatti è reale, l'apparente irregolarità, o la regolarità che si rivela soltanto ad un'indagine profonda ed accurata? Se l'irregolarità, la scienza è un tessuto d'illusioni e per di più tutta l'evoluzione della scienza è incomprensibile: se è invece la regolarità, il nesso causale non è rapporto convenzionale o arbitrario, ma ha un fondamento reale<sup>370</sup>

Su concetti come «causa» e «regolarità» si gioca una partita decisiva per quel che riguarda il modo stesso di concepire il mondo nel quale l'uomo agisce e la possibilità di una sua comprensione.

Per Mach — come sappiamo — non ha senso parlare di «causa», ma solo di «funzione». Ogni forma di conoscenza scientifica si basa sulle nozioni di «causa» ed «effetto», solo che esse non hanno alcun connotato oggettivo, essendo del tutto dipendenti dall'orditura delle sensazioni. Secondo Mach quindi «nel mondo non vi sono che fatti (elementi=sensazioni), i quali poi sono in reciproca dipendenza tra loro per modo che ciò che è effetto, da un certo punto di vista, può divenire causa della sua stessa causa, a patto che si consideri la cosa da un aspetto differente»<sup>371</sup>.

Mach, demolendo il concetto di «causa» e sostituendolo con quello di «funzione» e di «gruppi di sensazione», apre ad una «considerazione puramente psicologista della cognizione umana»<sup>372</sup>, andando ben oltre i suoi scopi iniziali. A suo parere quindi il rapporto di causalità «collega necessariamente i fatti tra loro e questa necessità non può essere che logica, perché una necessità fisica non esiste o non ha senso»<sup>373</sup>. Ed è qui che si annida l'errore, perché — come ha fatto recentemente notare De Liguori — Mach «dimentica che fuori della logicità non c'è scienza e che la necessità non è soltanto un fatto logico, è anche un fatto psicologico, intimamente e normalmente connesso con la sensazione stessa su cui il Mach vuol fondare tutto il sapere scientifico»<sup>374</sup>.

De Sarlo e Aliotta comprendono con lucidità che nella sua demolizione il fisico tedesco «finisce non solo per relativizzare la conoscenza» — che sarebbe da Kant in poi impresa più che legittima — «ma per demolire il valore dello stesso relativismo scientifico»<sup>375</sup> kantiano.

Mach si illude insomma di spiegare in chiave psicologica ciò che non può essere spiegato *solamente* in questi termini e presta il fianco a facili strumentalizzazioni:

Mach crede di dare un'interpretazione sufficiente delle varie fasi dei processi conoscitivi quando ha messo in luce i motivi psicologici, e per di più crede di poter fondare la validità delle varie forme di conoscenza sugli stessi motivi<sup>376</sup>

L'elemento soggettivo-psicologico e quello oggettivo-scientifico vengono confusi e banalizzati, perché non risulta corretto ricondurre gli assetti del mondo fisico alle nostre rappresentazioni e sensazioni e banalizzare tutto il lavoro della ricerca scientifica appiattendola a mera psicologia<sup>377</sup>.

---

<sup>369</sup> Aliotta, «Ernesto Mach», *C.F.*, 3, (1908), p. 123.

<sup>370</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo Mach», *C.F.*, 1, (1907), p. 4.

<sup>371</sup> Ibid., p. 3.

<sup>372</sup> Ibid., p. 4.

<sup>373</sup> De Liguori, *Il Materialismo inquieto*, cit., p. 180.

<sup>374</sup> Ibid.

<sup>375</sup> Ibid.

<sup>376</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo Mach», *C.F.*, 1, (1907), p. 3.

Quando si dice che l'uomo utilizza la nozione di «causa» solo perché questa risponde ad esigenze «psicologiche»<sup>378</sup>, o perché ciò risulta «utile», si indica al massimo il motivo per cui l'uomo ha sempre attribuito importanza ai nessi fra i fatti, ma non si offre ancora nessuna risposta soddisfacente alla domanda più importante: «i nessi di dipendenza esistono o non esistono realmente? Vi sono o non vi sono in realtà, indipendentemente dai motivi per cui vengono scoperti, dei rapporti di funzione?»<sup>379</sup>. Stando a queste premesse il discorso empiriocritico sembra condannato ad insanabili contraddizioni:

Ora domando io come è conciliabile una tale concezione della conoscenza e della scienza coll'affermazione che gli elementi ultimi della realtà sono le «sensazioni» e che non vi è ragione di porre una profonda ed essenziale differenza tra fatto fisico e fatto psichico?<sup>380</sup>

non si tratta dunque di negare sul serio l'esistenza della materia, quando questa è intesa per quello che realmente è, vale a dire per il complesso dei dati sensibili, per quella realtà che è appresa per mezzo delle varie forme di sensibilità, il che, lo ripetiamo, non può esser fatto senza cadere in un vero e proprio vaniloquio, ma bensì di limitare in un senso piuttostoché in un altro l'enumerazione dei caratteri sufficienti ad esaurire il significato della nozione di codesta realtà sensibile<sup>381</sup>

Fino a quando i risultati della scuola di Mach sono indirizzati a dimostrare che «la realtà fisica o natura esterna non risulta soltanto dagli attributi detti qualità primarie (peso, inerzia, impenetrabilità, volume)»<sup>382</sup> essi vanno tenuti nel giusto conto e sono anzi utilissimi perché scuotono e svecchiano l'approccio dogmatico di certa epistemologia. Ma bisogna stare attenti a non spingersi oltre quest'argine<sup>383</sup>, perché il pericolo che si corre è quello di dare vita ad una nuova metafisica neomaterialista, totalmente appiattita sui sensi e sul fenomenismo. Una cosa è «purificare la scienza dagli ultimi residui di metafisica che vi si annidavano ancora»<sup>384</sup>, superando lo stallo a cui metteva capo il meccanicismo, (l'*ignorabimus* di Du Bois-Reymond), e sviluppando una nuova sensibilità epistemologica, altra cosa però è dare valore filosofico definitorio (ipostatico e metafisico) a queste ricerche, ricadendo negli stessi grossolani errori che si credevano fugati per sempre.

## 7 L'universo ordinato

La riflessione sul valore di verità del sapere scientifico impegna gli autori della *Cultura Filosofica* molto al di là della vita della rivista, ma è negli anni della sua pubblicazione che vengono articolate le linee guida di una ricerca destinata a durare.

Il richiamo ai dibattiti più interessanti a livello europeo, come nei casi del neovitalismo e dell'empiriocriticismo, permettono ai movimentatori della rivista di mettere a fuoco i lineamenti di una filosofia originale e di sperimentare uno sbocco positivo alla crisi in cui versa l'indagine epistemologica all'inizio del secolo.

---

<sup>377</sup> De Liguori sintetizza con chiarezza gli esiti dell'empiriocriticismo: «per reagire al principio di causalità helmholtziano, Mach è arrivato a ritenere la materia, la forza, gli atomi dei meri concetti, formazioni della nostra fantasia, senza alcuna realtà fuori dal pensiero», De Liguori, *Il Materialismo inquieto*, cit., p. 174.

<sup>378</sup> Non è superfluo ricordare che per Mach tutto è riconducibile a sensazione, compresa la dimensione psicologica e concettuale.

<sup>379</sup> De Sarlo, «La conoscenza scientifica secondo Mach», *C.F.*, 1, (1907), pp. 3-4.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>381</sup> De Sarlo, «La filosofia naturalistica», *C.F.*, 5, (1909), p. 403.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>383</sup> La convinzione è che sia possibile trarre lezioni dall'indirizzo empiriocritico senza mettere in questione la realtà extra-sensoriale.

<sup>384</sup> Aliotta, «Ernesto Mach», *C.F.*, 3, (1908), p. 122.

Un contributo interessante in tal senso è anche la recensione di un saggio di Annibale Pastore intitolato *La teoria dei modelli*<sup>385</sup>. Tale teoria, mutuata dal pragmatismo americano, afferma che il problema della scienza della natura consiste nella capacità di «prevedere i fatti del futuro» in modo da poterci regolare nella vita pratica. Secondo Pastore il rapporto fra osservazioni sperimentali e realtà è di origine simbolica: il soggetto sperimentatore si forma delle immagini simboliche del fenomeno preso in esame e ciò è possibile solo perché la secolare esperienza storica dell'uomo ci dimostra una certa armonia fra il nostro spirito e la natura.

Dello stesso fenomeno possiamo formarci diverse immagini simboliche («modelli») e fra queste bisogna scegliere quelle che meno confliggono con il nostro pensiero regolatore. Se alla fine rimangono due immagini simboliche, entrambe ammissibili, sceglieremo quella dotata di una maggiore «*Zweckmässigkeit*»<sup>386</sup> (conformità allo scopo). Teoria che riprende e aggiorna le teorie passate alla storia con il nome di «rasoio di Ockam».

Le immagini che simboleggiano i fenomeni naturali che vogliamo comprendere e spiegare, sono «modelli» che l'uomo formula sulla base di una armonia, storicamente accertata, fra «spirito» e «natura». Pastore fa propria la lezione del pragmatismo, ma la declina in senso realistico e storicistico, accordandosi perfettamente alle esigenze epistemologiche più profonde della rivista. Un «modello» non è il prodotto arbitrario della libera attività creativa del ricercatore, perché tali modelli devono concordare sempre con le leggi logiche del nostro pensiero. Così hanno funzionato i modelli degli studi di meccanica «coi quali si è cercato d'imitare alcune proprietà essenziali dei fenomeni senza aver la pretesa di penetrarne l'intima natura»<sup>387</sup>, così i modelli rendono possibile la «previsione» delle conseguenze di un dato fenomeno, isolandolo dal resto della natura e facendo affidamento sull'affinità fra «spirito» e «natura».

Aliotta comprenderà subito l'importanza delle ricerche di Pastore e scriverà una recensione in cui si mette in luce che quella del Pastore è in effetti una revisione in senso moderato e realistico del pragmatismo. I «modelli» hanno una legittimità del tutto pratica, non logica, anche se essi devono rispettare alcune regole fondamentali del nostro pensiero per essere ritenuti validi e non frutto dell'arbitrio individuale. Anche qui, come nel caso di Mach, niente di male finché ci si attesta su un piano metodologico. Pastore invece cade in fallo quando si spinge a generalizzare la teoria dei modelli, orientandosi verso posizioni economicistiche ed utilitaristiche nel tentativo di applicare la teoria dei modelli alla stessa mente umana, arrivando a concepire la mente dell'uomo come «modello fra gli altri modelli». Così il pragmatismo metodologico di Pastore finisce per approdare agli stessi risultati del riduzionismo più ingenuo, perché la sua ipotesi di lavoro non implica «nessuna differenza sostanziale fra il procedimento del nostro pensiero, quando, posti certi principi, ne deduce tutte le conseguenze possibili, e la funzione di un meccanismo qualsiasi»<sup>388</sup>.

È un tentativo «ardito» e «paradossale», tanto più che lo stesso Pastore percepisce il pericolo di certe considerazioni e, come per compensazione, si richiama più volte alla «fede profonda nella costanza delle leggi della natura e nella loro razionalità»<sup>389</sup>. Pastore insomma — conclude Aliotta

---

<sup>385</sup> Aliotta, «La teoria dei modelli», recensione di *Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici e Del nuovo spirito della scienza e della filosofia*, di Annibale Pastore, *C.F.*, 5, (1907). La teoria dei modelli era stata introdotta da Garbasso in Italia verso il 1894.

<sup>386</sup> Letteralmente «adeguatezza allo scopo».

<sup>387</sup> Ibid., p. 123.

<sup>388</sup> Ibid., p. 124. La conseguenza di una tale impostazione è che «nome, oggetto, idea, numero, punto, massa, spazio da un lato; verbo, relazione, inclusione, successione, moto, tempo dall'altro sono equivalenti e convertibili», ibid.

<sup>389</sup> Ibid., p. 125.

— cede terreno alla teoria economica della scienza e presta il fianco alla riduzione meccanicistica del pensiero a «modello fra gli altri modelli», anche se poi di fatto si richiama a posizioni di matrice ilozoistica e a tratti ammette una «*mentem insere mundo*»<sup>390</sup>.

La ragione umana non è affatto un simbolo dei fenomeni, un «modello» utile. Se infatti la mente fosse un «modello», un «meccanismo», non sarebbe portatrice di alcun valore, perché i modelli e i meccanismi non hanno alcun significato intrinseco. Per il filosofo palermitano la difesa del valore insito alla ragione umana è invece intransigente e appassionata:

la ragione umana non è un modello fra gli altri modelli, ma è invece ciò che dà significato agli altri modelli; un meccanismo in se stesso non dice nulla: se parla in qualche modo è perché noi sappiamo interrogarlo, traducendo in esso schematicamente le nostre idee<sup>391</sup>

Infiniti sono i modelli, ma unica è la verità, cioè la legge che in essi schematicamente si traduce<sup>392</sup>

I modelli, le immagini, le rappresentazioni simboliche sono legittime ed è utilissimo sottolinearne l'importanza e studiarne il funzionamento. Ciò che legittimo non è, è scambiare il «modello» per la «legge», la «rappresentazione» per la «verità», in altri termini confondere il «meccanismo» con la «mente».

Sulla stessa lunghezza d'onda si inserisce la recensione, sempre a firma di Aliotta, di un testo del fisico e filosofo francese Duhem<sup>393</sup>. Per tutto l'Ottocento il dibattito fra gli studiosi di fisica si era concentrato sulla necessità di ridurre la disciplina «ad equazioni generali della meccanica»<sup>394</sup>. Un dibattito del genere corrispondeva all'ideale galileiano e cartesiano di bandire «la nozione di qualità dal dominio intero della scienza, che deve essere il regno della quantità pura, della matematica universale»<sup>395</sup>. Aliotta mette in luce la parzialità di tali presupposti e denuncia come i fisici, eliminando le «variazioni qualitative» dal novero dei fatti naturali, non solo limitano il raggio delle ricerche a quei fenomeni capaci di garantire costanza e uniformità quantitativa, ma tolgono «alla realtà ogni consistenza concreta, ogni possibilità di moto e di sviluppo»<sup>396</sup> trasformandola in qualcosa di amorfo ed astratto.

Può avere qualche valore l'idea di una natura senza «qualità»? Questa non coinciderebbe *toto caelo* con l'idea di una natura senza «mutamento» e senza produzione di novità, dove hanno luogo solo piatte e neutrali variazioni quantitative? Duhem, valorizzando e non negando l'aspetto qualitativo dei fenomeni naturali, ha certamente il merito di aver contribuito ad un'inversione di tendenza rispetto alla vulgata meccanicista a cui, dal Seicento, la fisica sembrava aver aderito definitivamente.

Superare l'ideale cartesiano non significa del resto abbracciare una concezione animista della natura e cercare tante «virtù occulte» quanti sono gli effetti da spiegare. Aliotta si guarda bene dall'aderire ad una svolta magica, e tiene fermo il compito del fisico di ridurre al minimo il numero delle

---

<sup>390</sup> Ibid.

<sup>391</sup> Ibid., p. 126.

<sup>392</sup> Ibid., p. 127.

<sup>393</sup> Aliotta, «La nuova fisica delle qualità», recensione di *L'évolution de la mécanique* e di *La théorie physique son objet et sa structure*, di Pierre Duhem, C.F., 7, (1907).

<sup>394</sup> Ibid., p. 179.

<sup>395</sup> Ibid.

<sup>396</sup> Ibid.

«qualità ultime», le quali del resto risultano «ultime» fino a quando non venga scoperta la possibilità di un'ulteriore suddivisione, come è avvenuto nel caso della luce<sup>397</sup>.

La materia a volte si rivela «più complessa e più ricca d'attributi»<sup>398</sup> di quanto si potesse immaginare e sta qui il merito di Duhem, il quale abbraccia una concezione della natura caratterizzata da una costante insorgenza di qualità nuove. Aliotta ne sintetizza il pensiero con entusiasmo ma ne mette in luce anche gli aspetti lacunosi:

il fine della ricerca fisica non è di ordine speculativo, ma pratico: le nostre teorie non possono e non debbono pretendere di darci una spiegazione, ma solo di rappresentare i fenomeni nella maniera più economica, aiutandoci a dominare il mondo della materia, a modificarlo in modo corrispondente ai nostri bisogni. [...] per questo la nuova fisica non si illude come l'antica di penetrare più a fondo nella realtà dell'antica né crede che i calcoli possano dire qualcosa circa l'intima essenza della qualità<sup>399</sup>

Con l'autore francese dunque si ripropone lo stesso problema che si era posto con Mach e Pastore; una teoria della scienza che, per uscire dalle secche del meccanicismo, aderisce incondizionatamente ad una concezione basata sul «valore economico» ed utilitario, commettendo un grave errore di valutazione che rischia di inficiare la stessa validità dell'indagine epistemologica. Fra Mach, Pastore e Duhem ci sono certamente differenze vistose. Per esempio nella pubblicazione *La théorie physique, son objet et sa structure*, l'autore francese, al contrario dei pragmatisti, fa notevoli concessioni al valore di verità della conoscenza scientifica, «attribuendo alle teorie fisiche anche un certo valore conoscitivo, come rivelatrici dei rapporti reali delle cose»<sup>400</sup>. Duhem al contrario dei pragmatisti, pur non credendo che una teoria fisica ci riveli le realtà che si nascondono dietro le «sensibili apparenze», ammette che «l'ordine logico in cui dispone le leggi sperimentali è il riflesso d'un ordine ontologico»<sup>401</sup>. Un richiamo alla struttura profonda della realtà, del tutto assente nei relativisti più spinti, che Aliotta spiega così:

egli non può giustificare razionalmente questa sua profonda fede nel valore obbiettivo dell'ordine stabilito dalla sua teorie perché non può trascendere l'esperienza, ma d'altra parte non può sottrarsi a questa credenza irresistibile<sup>402</sup>

Per quanto cerchi di aderire ad una concezione «economica» delle leggi sperimentali rinunciando a cogliere l'intima essenza della realtà, Duhem «non riesce a credere che un sistema capace di ordinare così semplicemente e così agevolmente le leggi più disparate, abbia solo il valore d'un'artificiosa convenzione e nessun ragionamento riesce a distruggere la sua fede in un ordine reale, di cui le sue teorie sono un'immagine che diviene giorno per giorno sempre più chiara e fedele»<sup>403</sup>. Si impone una visione che confligge con l'idea «economica» della scienza e della conoscenza; concessioni che, se dovutamente capitalizzate, vanno nella direzione di un nuovo realismo critico e sperimentale basato sulla fiducia nella conoscibilità e nella sua perfettibilità, e sull'idea che la realtà non sia sprovvista di un ordine affine a quello della ragione. Se *ragione* e *realtà* non condividessero un'orditura comune, qualunque ricerca sarebbe impossibile. Eppure Duhem, nonostante alcune concessioni in proposito, non arriva a queste conclusioni. Al contrario la

---

<sup>397</sup> Viene riportato l'esempio della luce, considerata ad inizio secolo ancora una «qualità ultima» sebbene la teoria elettromagnetica avesse ipotizzato la sua riduzione ai «cambiamenti periodici di un'altra qualità, cioè della polarizzazione dielettrica», *ibid.*, p. 182.

<sup>398</sup> *Ibid.*

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>400</sup> *Ibid.*

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>402</sup> *Ibid.*

<sup>403</sup> *Ibid.*



nuova sensibilità epistemologica e il nuovo modo di intendere la ragione umana non può che appoggiarsi all'idea della validità di un ordine obbiettivo e razionale del mondo, quindi a quella secondo cui l'attività scientifica è la dimostrazione più felice della correlazione fra *realtà* e *coscienza*.

l'esistenza obbiettiva d'un ordine razionale non è un cieco atto di fede o una semplice concessione al senso comune, come crede il Duhem, ma è il necessario postulato d'ogni conoscenza<sup>404</sup>

Se l'universo non è razionale nella sua essenza, se non vi è un valore assoluto ed eterno, non solo è vano affaticarsi nella valutazione volontaria del bene, ma è inutile e disperata ogni ricerca scientifica che pretenda di cogliere nei fenomeni dell'esperienza un sistema intelligibile di rapporti<sup>405</sup>

Una volta fatto a meno della fiducia in un ordine razionale e morale dell'universo, l'intero edificio epistemologico crolla e il sapere scientifico «si riduce a un puro complesso di artificiose convenzioni cui nulla corrisponde nel caotico succedersi degli eventi; il valore delle verità scientifiche non meno del valore delle verità etiche ci apparisce perciò sospeso alla medesima fede»<sup>406</sup>.

L'obbiettivo è quello di salvaguardare l'«ossatura logica» della realtà e di fornire una fondazione razionale e relazionale della conoscenza. Alla base di questo progetto sta l'idea che gli oggetti dell'esperienza di cui disponiamo sono il risultato dell'accordo fra le varie attività investigative e analitiche accumulate nel corso della storia; ma «questi accordi» — puntualizza Paolo Filiassi Carcano in uno studio su Aliotta — «sono variabili come è variabile la sfera dell'attività che si considera, e sono possibili differenti sintesi che abbracciano orizzonti sempre più larghi della nostra esperienza: il senso comune, la scienza, la filosofia rappresentano queste varie sintesi, in cui progressivamente si articola il nostro sforzo di raggiungere e di coordinare la nostra esperienza»<sup>407</sup>.

Anche De Sarlo — non senza coraggio — pone argini netti<sup>408</sup> alle teorie sulla relatività dei postulati euclidei e sulla loro riduzione a «strumenti preferibili» rispetto ai non-euclidei, ma non per questo «veri» in senso assoluto, (allo stesso modo in cui il sistema metrico-decimale è più utile e funzionale rispetto ad altri sistemi di misurazione, ma non per questo più vero). Non si tratta di discussioni per addetti ai lavori e, come ci fa notare Ferrari riflettendo sulla svolta degli anni Settanta a proposito dell'attività storiografica di Garin, abbiamo a che fare con polemiche e scoperte

---

<sup>404</sup> Ibid.

<sup>405</sup> Aliotta, "F. Bonatelli e la filosofia dei valori", *C.F.*, 2, (1910), p. 145.

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Paolo Filiassi Carcano, "Sopra l'aspetto metodologico della filosofia dell'Aliotta", in *Lo sperimentalismo di Antonio Aliotta*, cit., p.124.

<sup>408</sup> «noi possiamo accettare o no il postulato di Euclide, ma anzitutto le possibilità di variare i postulati sono limitate e sono imposte dalla natura propria dello spazio, e poi, oltre i postulati, vi sono principii esprimenti per così dire l'essenza della spazialità che a nessuno verrebbe in mente di considerare convenzioni», De Sarlo, "I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea", (II parte), *C.F.*, 6, (1910), p. 557; in un altro articolo firmato da Aliotta emerge anche maggiore insofferenza verso simili argomenti anti-oggettivi: «Quante volte abbiamo sentito dire che le geometrie non euclidee sono una prova lampante della falsità dell'apriori di Kant. Quante volte si deve ancora confondere l'apriori con l'innato?»; Aliotta, recensione di *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften*, di Paul Nartop, *C.F.*, 1, (1911), p. 88.

Su una linea simile si trovava Enriques: come fa notare la Faracovi «il geometra Enriques si schiera con naturalezza fra quanti sostengono la pluralità delle geometrie possibili; insiste — sulla linea che era già stata di Riemann — sulla ineliminabilità dei loro referenti empirici; respinge le interpretazioni convenzionalistiche delle nuove frontiere della geometria. Trae di qui la messa in questione di due tesi kantiane, più generale la prima — la fissità dell'apriori — più specifica la sconda — la soggettività dello spazio», Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 21.

che propongono «nuove immagini dell'uomo», dal momento che mutano «dalle fondamenta il concetto della filosofia, della sua funzione, dei suoi metodi»<sup>409</sup>.

La credenza nell'uniformità della natura, nella costanza delle leggi e nell'organicità fra *pensiero* ed *essere*, rappresenta la condizione indispensabile di ogni indagine scientifica e sta alla base della stessa fiducia nell'unità della ragione. Sempre a proposito dei postulati euclidei, va fatto notare che, anche se di natura "convenzionale", essi sono indispensabili per chiunque voglia costruire una geometria in accordo con l'ordine spaziale della nostra esperienza. In tutta la sua riflessione di inizio secolo De Sarlo oppone ai convenzionalisti di ogni maniera l'idea che il nostro sapere è fondato e quindi obbiettivo, perché tra noi e la realtà esistono certe relazioni e perché la nostra ragione è immanente ad essa.

La concezione economica della scienza, se viene intesa metodologicamente, può avere meriti importanti e lumeggiare alcuni aspetti dell'attività conoscitiva e dell'evoluzione storica della scienza stessa se però viene concepita metafisicamente ha il torto di assumere a principio esplicativo e totalizzante del mondo ciò che è soltanto momento concomitante e secondario.

Anche De Sarlo, dunque, si muove all'interno di una prospettiva realistica che non concepisce l'atto conoscitivo come fine a se stesso. Nella seconda parte dei *Problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea* De Sarlo spiega con nettezza che determinare ciò che vi è di permanente e di essenziale attraverso il flusso dei fenomeni, fissare le leggi secondo cui questi si producono, indicare quei nessi che rappresentano le condizioni indispensabili per la distinzione dei vari ordini di oggetti, mostrare che vi è un ordine nella realtà sia naturale che umana, significa rispondere ai principi ed alle esigenze costitutive della ragione<sup>410</sup>. Su questo punto tra le posizioni difese da De Sarlo sulla sua rivista e il fenomenismo non vi può essere alcun contatto!

A proposito è interessante ritornare per un momento al dibattito fra Pastore ed Aliotta. Pastore è convinto che gli *assiomi* non siano giustificabili razionalmente, anche se lo sono empiricamente e che quindi essi non abbiano il valore di proposizioni logiche enuncianti verità razionali necessarie ed universali. A suo parere dunque, rigorosamente parlando, gli *assiomi* non sono né veri né falsi. È evidente l'esito convenzionalistico, visto che il carattere necessario delle leggi supreme alla base del processo logico hanno un'origine deduttiva. Prevedibile la reazione di Aliotta:

ma sul serio crede il Pastore si possa sostenere il paradosso, venuto in moda dopo il Poincaré, che vi siano giudizi né veri, né falsi? Solo se il giudizio non significa niente, se è una vuota accozzaglia di parole, si può sostenere una tale indifferenza; ma se afferma qualcosa intorno al reale, non c'è via di mezzo: o corrisponde, o non corrisponde a una realtà obiettiva<sup>411</sup>

In nessuna pagina delle dieci annate della *Cultura Filosofica* viene mai a mancare la fiducia nella naturale e originaria capacità della ragione di poter accedere a gradi sempre più elevati di verità, poiché ogni conoscenza, in quanto tale, è sempre e comunque atto di riferimento alla realtà.

Il pensiero è dotato di determinate strutture e modalità cognitive e possiede l'attitudine a riferirsi alla realtà:

---

<sup>409</sup> Ferrari, "Filosofia e scienze nel Novecento", *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), p. 18; Ferrari, nel suo recentissimo articolo, ricorda come all'epoca in cui De Sarlo pubblica la sua rivista «l'incremento incontenibile della tecnica e la trasformazione profonda del rapporto con la natura, avesse condotto necessariamente [...] l'avvio di una "nuova critica della ragione" e l'elaborazione di una "nuova immagine" della filosofia stessa», *ibid.*

<sup>410</sup> De Sarlo, "I problemi gnoseologici della filosofia contemporanea", (parte II), *C.F.*, 6, (1910); in particolare pp. 549-558.

<sup>411</sup> Annibale Pastore e Aliotta, "Sulle verità universali e necessarie", *C.F.*, 2, (1910), p. 207.

certo non possiamo acquistare la coscienza dell'universalità e necessità dei principi se non ragionando, mettendo in azione il pensiero; ma queste operazioni servono a darci la consapevolezza delle leggi del nostro pensiero, non a produrre il loro carattere d'universalità e necessità, che esisteva e costituiva il fondamento di tutte le nostre deduzioni, anche quando non ne eravamo consapevoli<sup>412</sup>

Rigorosamente di matrice kantiana è anche l'esempio richiamato dallo stesso Aliotta, secondo cui i concetti geometrici e aritmetici esistono necessariamente nel nostro pensiero ed hanno un valore universale. Le proposizioni matematiche non sono pure funzioni arbitrarie che possono o meno trovare una verifica nei fatti empirici<sup>413</sup>. Si tratta di posizioni che Aliotta non manterrà inalterate nel tempo, inclinando successivamente verso un'accentuazione empirica del suo sperimentalismo. Ma quando Aliotta riterrà «assurda» l'immagine galileiana dello scienziato intento a leggere il gran libro della natura scritto a caratteri matematici e arriverà a spiegare la fiducia nella geometria non euclidea come una «conferma sperimentale ottenuta nei secoli»<sup>414</sup>, saranno trascorsi gli anni critici di inizio Novecento quando era necessario prendere posizione per arginare l'ondata irrazionalista.

Prima di avviarci verso la conclusione di queste note, vale la pena fare notare che la difesa dei principi di «oggettività», «universalità» e «necessità» non viene fatta valere solo a riguardo di quelle scienze tradizionalmente considerate rigorose ed esatte come la matematica e la fisica. Leggendo i fascicoli della rivista guidata da De Sarlo, ci si accorge per esempio che lo *status* di scienza viene attribuito anche a discipline come la storia. Meditando sul valore, l'origine e il senso della storia, lo stesso De Sarlo afferma a chiare lettere che la caratteristica del sapere storico dal punto di vista scientifico è quella di trasformare ciò che a prima vista appare refrattario ad ogni elaborazione razionale in una «forma logica»<sup>415</sup>. Un esito assai diverso dunque dagli storici e metodologi positivistici, (soprattutto del positivismo d'Olttralpe), i quali erano approdati «ad una storiografia che, per essere preconconcetto rifiuto del pensiero, abbassava la storia a cronaca, risolvendola, come peraltro qualcuno non mancò di osservare già allora, in “molti scomposte d'inutili compilazioni e di quisquiglie tolte forse alla polvere degli archivi ad appagare per brevi momenti vanagloria e velleità letterarie”»<sup>416</sup>.

Anche De Sarlo — come del resto Croce e altri diversi storiografi dell'epoca — pensa che l'interesse dello storico sia da ricercarsi nello studio del particolare, vale a dire dei fatti concreti e storicamente determinati nel tempo e nello spazio e soggetti a mutamento. In lui, il malcontento verso la storiografia filosofica scadente nell'erudizione ed infatuata nei procedimenti delle scienze naturali, agisce in direzione di un recupero del senso narrativo e del legame con la vita umana sotto i suoi più variegati aspetti.

Una netta presa di posizione contro le storiografie che si basano sul «tipo», sulla «formula», sull'elevazione delle dinamiche storiche a leggi universali e assolute. Ma insieme anche una denuncia della cultura filosofica inerte e stagnante, priva di un orientamento speculativo e sfiduciata

---

<sup>412</sup> Ibid., p. 208.

<sup>413</sup> Aliotta in questo articolo compie una lunga disamina delle nuove ricerche logiche fino a Peano, Russel e Frege esprimendosi su questi ultimi due autori in termini non propriamente positivi: «le nuove elaborazioni logiche pretenderebbero togliere alle varietà matematiche il loro carattere apodittico, trasformandole in giudizi ipotetici; ma questa maniera d'intendere il valore della conoscenza matematica è profondamente viziata dal preconconcetto empiristico, che i principi e le deduzioni geometriche e aritmetiche abbiano bisogno d'esser legittimati dall'esperienza»; l'autore fa notare acutamente che, solo per fare un esempio, una realtà che non fosse numerabile sarebbe un assurdo.

<sup>414</sup> Carbonara, “Il concetto di relazione e la teoria dell'esperienza secondo A. Aliotta”, in *Lo sperimentalismo di Antonio Aliotta*, cit., p. 22.

<sup>415</sup> De Sarlo, “La conoscenza storica”, *C.F.*, cit., pp. 1-31.

<sup>416</sup> Rizzo Celonia, *Il concetto filosofico della storiografia*, cit., p. 16

verso il riconoscimento nella storia di un'intelaiatura razionale e morale. Quindi nelle pagine che De Sarlo dedica alla storiografia, l'attenzione al «particolare» e anche alla storia della natura e dei fatti fisici non diventa mai particolarismo e naturalismo storico, dal momento che la *storia* stessa risulta tramata da una struttura logica intrinseca, individuabile e intelligibile:

vi è certamente nell'evoluzione storica una logica che si apprende coll'abitudine e che può essere come intuita dalla mente, ed essa può essere utile guida nell'apprezzamento dei fatti<sup>417</sup>

È dunque da respingere ogni ipotesi di scissione o diversità di struttura logica tra conoscenza storica e teorica: anche gli storici mirano a conoscere la verità e per questo utilizzano metodologie storiografiche attraverso le quali sottopongono ad esame e a critica le varie interpretazioni capaci di superare le difficoltà per l'accertamento dei fatti e la possibilità di deformazione di essi da parte delle interpretazioni soggettive. Compito della ricerca storica è dunque definire l'«individuale» e indicare le cause della sua esistenza, e ciò è una chiara prova che la conoscenza storica, come quella teorica, ha bisogno di elementi universali e caratterizza i fatti concreti per mezzo di concetti e di relazioni di carattere universale. Dunque, da una parte l'individuale degli accadimenti storici può essere oggetto di conoscenza solo venendo risolto in elementi universali e razionali, dall'altra il concetto storico è del tutto analogo ad ogni altro concetto scientifico, perché tende a distinguere i tratti essenziali da quelli accidentali e mira a fissare le relazioni che esprimono la natura degli oggetti presi in esame (in questo caso gli accadimenti storici particolari).

Ammettere una «struttura logica della storia» non significa solamente rispondere al classico quesito se la storia sia arte o scienza, ma affrontare il problema ben più ampio chiedendosi se la realtà, (e la sua storia), abbia una struttura razionale o meno. La storia, come la realtà, si svolge attraverso i fatti particolari, ma è sorretta da una «struttura logica» che funziona come una sorta di spina dorsale che lega, coordina e rende unitari i singoli eventi. L'elemento artistico entra nella narrazione storica come mezzo e non come fine, ma la storia stessa è più vicina alla scienza che all'arte, la quale risulta in posizione marginale e finalizzata a colorire l'intelaiatura scientifica della narrazione storiografica. Pertanto la storia, se cessa di ambire ad una certa obbiettività, smette di essere *storia* e decade nell'aneddotica.

Date queste premesse, che cos'è dunque la *storia*? De Sarlo risponde che si tratta di una disciplina che accerta l'esistenza degli accadimenti storici e stabilisce con rigore le loro cause. Ciò che i positivisti «in odio alla filosofia hegeliana e alla metafisica storica in essa contenuta», avevano ripudiato «per timore che ogni possibile interpretazione del fatto storico potesse alterarne la presunta obbiettività»<sup>418</sup>, viene recuperato da De Sarlo con la piena riabilitazione del concetto della struttura razionale della storia. Infatti l'esigenza di una «filosofia della storia», (ovvero di una riflessione razionale degli accadimenti storici), non si fonda sul nulla ma sulla base dei materiali di ricerca che, nel corso della seconda metà dell'Ottocento, sono stati messi in campo dai metodologi tedeschi. Essi, in opposizione ad Hegel, avevano sancito lo statuto di scientificità della disciplina storica stabilendo le regole dei procedimenti di indagine storica, sottraendo la disciplina alla soggezione della retorica e della letteratura e intervenendo con forza nella salvaguardia del rigore dell'indagine documentaria. Siamo quindi molto lontani dall'idea vichiana di *filosofia della storia*; essa è da ammettere nella misura in cui ogni storico, quando fa il suo lavoro, non si limita a

---

<sup>417</sup> De Sarlo, «La conoscenza storica», *C.F.*, cit., p. 17.

<sup>418</sup> Rizzo Celonia, *Il concetto filosofico della storiografia*, cit., p. 16.

constatare semplicemente vicende particolari, ma cerca invece di dominarle logicamente, resolvendo gli elementi individuali in una trama di concetti e categorie universali.

Da non dimenticare che Pasquale Villari, (uno dei pionieri del positivismo italiano), aveva preso le mosse proprio sul terreno della metodologia storica e «non aveva esitato a tacciare addirittura di ignoranza coloro che credevano possibile trasferire il metodo delle scienze fisiche alle scienze morali»<sup>419</sup>. Queste, aveva osservato, hanno un loro metodo specifico, autonomo e distinto – il metodo storico appunto – applicando il quale passano dallo stato metafisico-sistematico allo stato scientifico-positivo»<sup>420</sup>. Ciò a dimostrazione del fatto che aveva ragione Garin quando ricordava che «non c'è un positivismo, ma ce ne sono molti, variabili per ispirazione e nel tempo» e che «l'eredità del positivismo si prolunga [...] in discussioni europee che coprono gran parte del Novecento e che non possono ridursi ai rituali della *querelle* tra Croce e Papini e i “mediconzoli di provincia”, e alle formule polemiche della “rivolta degli schiavi” e della “distruzione della ragione”»<sup>421</sup>.

Con linguaggio diverso da quello impiegato da Villari, ma animato da esigenze non dissimili, De Sarlo insiste sulla razionalità della storia e sull'esigenza di trattare il problema storico dal punto di vista di un'elaborazione scientifica dell'aspetto storico della realtà<sup>422</sup>. Il parallelo con Villari non sembrerà una forzatura, vista la natura critica e aperta del primo positivismo italiano, riconosciuta dalla storiografia più recente e ben evidente anche nei testi dello stesso filosofo positivista che, a proposito dei compiti della storia, ci mette in guardia da ogni facile tentazione semplificatrice:

[la storia] non si ostina a studiare un uomo astratto, fuori dello spazio e del tempo [...] ma un uomo vivente e reale, mutabile per mille guise, agitato da mille passioni, limitato per ogni dove, e pure pieno di aspirazioni verso l'infinito<sup>423</sup>

Gli autori della *Cultura Filosofica* non solo non ignorano dunque le esigenze della storia — come rimproverava loro invece Croce<sup>424</sup> dalle colonne della *Critica* — ma individuano in questa

---

<sup>419</sup> Ibid., p.44.

<sup>420</sup> Ibid.

<sup>421</sup> Savorelli, “L'eredità del positivismo”, *G.C.F.*, LXXXVIII (XC), pp. 269-70.

<sup>422</sup> De Sarlo, “La conoscenza storica”, *C.F.*, cit., pp. 1-31.

<sup>423</sup> Pasquale Villari, *La filosofia positiva e il metodo storico*, Milano, tip. Zanetti, 1866, p. 482. In riferimento alle parti più vive e aperte del positivismo, (non a caso si è recentemente insistito, da Santucci a Savorelli, sul carattere «ereditario» della schiera di autori che si muovono nei primi anni del Novecento), sarà bene ricordare che con Villari siamo di fronte ad un autore in possesso di un'altissima idea della filosofia e per nulla propenso a concedere spazi al riduzionismo di cui peccavano molti suoi contemporanei d'Oltralpe: «la filosofia non è una fra le discipline che occupano lo spirito umano, ma [...] è in così stretta relazione con ognuna delle scienze morali, che le sottopone tutte alle sue medesime vicende», Villari, *La filosofia positiva*, cit., p. 442.

A proposito di queste battute la Rizzo Celonia si spinge a valutazioni che rimescolano profondamente le categorie storiografiche, spesso troppo rigide, dell'esperienza positivista: «come si vede, non c'era dunque nel positivismo italiano un indirizzo univoco, compatto, coerente. C'era, invece, una oscillazione di opinioni, un coro, per così dire, di voci contraddittorie, che non sapremmo se definire conseguenza speculativa, oppure consapevole sentore della problematicità della questione», F. Rizzo Celonia, *Il concetto filosofico della storiografia*, cit., p. 49; da ricordare che la questione della storia e del suo metodo è stata definita «il rompicapo» dei positivisti della filosofia Giulio Alliney nel suo importante contributo: Alliney, *I pensatori della seconda metà del secolo XIX*, Milano, F.lli Bocca, 1942, p. 128.

<sup>424</sup> La posizione di Croce sulla storia è complessa. La storia, per Croce, è da intendersi come studio dell'«uomo vivente e reale», esattamente come sostiene Villari nel brano sopra citato, ed è infatti con il filosofo positivista che intellosquisce il giovane Croce agli sgoccioli dell'Ottocento. Croce vuole restituire il discorso storiografico alla tradizione umanistica a cui i positivisti e i metodologi della scienza avevano preteso di sottrarla. Per questo motivo nel contesto della filosofia crociana «il concetto di narrazione storica qualifica un'operazione conoscitiva e precisamente quella che si esprime e risolve nella conoscenza dell'individuale. Come tale la discussione sulla storia trovava posto nell'ambito della teoria generale della conoscenza, e, in questo ambito, esso indicava la conoscenza per rappresentazione, chiarita appunto come narrazione in riferimento alla storiografia», Rizzo Celonia, *Il concetto filosofico della storiografia*, cit., p. 26. L'interpretazione della storia come «conoscenza dell'individuale» e «disciplina umanistica» sta anche alla base della rottura con Gentile e va insieme al rifiuto della filosofia della storia proposta dall'idealista palermitano. L'opposizione alla filosofia della storia sta proprio nella natura stessa della narrazione storiografica che non enuncia universali e ritrae i fatti nella loro concretezza. Croce respinge la teoria gentiliana della filosofia della storia fin dall'epoca delle sue letture di

un'esperienza conoscitiva fra le più significative dell'uomo rintracciando nello svolgimento storico degli eventi un'ossatura razionale ben precisa. La storia ha le sue regole, le sue leggi, la sua logica, la sua struttura; se così non fosse gli storici non potrebbero spingersi oltre l'aneddotica e la disciplina non potrebbe mai aspirare allo *status* di scienza.

L'esperienza storica si risolve, al contrario, in una «crescente affermazione di dominio dell'umana volontà sulle avverse forze infinite; libertà che non è dono iniziale ed assoluto, ma che si conquista con duro travaglio [...], fede in un ideale che sta al di sopra del reale, fede operosa che non cede per andar dietro ai facili successi mondani, ma sta salda nella fermezza di un carattere puro»<sup>425</sup>.

Il sapere storico possiede dunque tutti i tratti della conoscenza rigorosamente scientifica e non ha alcun senso affermare la diversa struttura logica delle scienze storiche rispetto alle altre discipline. De Sarlo si impegna a smantellare questo pregiudizio punto per punto, e non si tratta soltanto di rimarcare il fatto che non vi può essere scienza storica slegata dalle altre conoscenze.

Infatti anche le diverse branche del sapere si svolgono *storicamente* e l'ufficio dell'indagine storica è di mostrare le modificazioni che presentano gli universali della conoscenza, quando si esplicano in concreto nel tempo. Leggendo i suoi articoli sul significato della storia è palese che sullo scrittoio di De Sarlo ci sono sia i testi di Mach sulla storia della meccanica che quelli di Vailati sul ruolo della storia delle discipline scientifiche nell'elaborazione epistemologica.

Alla possibile obiezione di chi nega categoricamente alla storia la dignità di scienza, portando come argomento il carattere d'imprevedibilità di questa disciplina, De Sarlo risponde facendo notare gli elementi di «novità», di «accidente», di «originale» che stanno alla base non solo della storia, ma di qualunque altra considerazione scientifica del mondo. È vero che nelle considerazioni storiche ci sono cause che si sottraggono a qualsiasi previsione, ma è vero anche che «nella determinazione di tutti i fenomeni del mondo interviene un elemento produttore di novità che è impossibile prevedere ed anticipatamente rappresentarsi, quantunque sia anch'esso condizionato»<sup>426</sup>.

La storia non è affatto un ordine di conoscenza *sui generis*, (come invece avevano creduto pensatori come Rickert e Xenopol), a causa degli elementi originali, perturbatori della prevedibilità, di cui è intrisa. Nessuna scienza è infatti esente dal carattere aleatorio che caratterizza ogni rigorosa visione del mondo. Nella storia, come in qualunque altra disciplina, agisce anche la cooperazione del «necessario» e del «contingente», della «legge» e dell'«accidente», dal momento che la realtà considerata nei suoi molteplici aspetti ha un fondo disomogeneo, originale<sup>427</sup>.

Concludendo possiamo sostenere che le riflessioni sulla storia, anche se non costituiscono un argomento assiduo, contribuiscono sia alla riformulazione generale del concetto di «scienza», rientrando a pieno titolo nel campo del ripensamento dell'epistemologia e dei suoi fondamenti, sia a

---

Marx che, infatti, risultano del tutto antitetiche a quelle che in parallelo elaborava lo stesso Gentile. De Sarlo però non combatte questo aspetto di Croce, bensì la poca considerazione del filosofo napoletano verso i documenti e le fonti storiche. I documenti, a parere di De Sarlo, non sono qualcosa di «accessorio e di indifferente, come crede erroneamente il Croce, ma stanno a determinare l'atto ricostruttivo dello storico. Senza documenti la storia sarebbe qualcosa di puramente fantastico», Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 43.

<sup>425</sup> Aliotta, «L'eredità spirituale di F. De Sarlo», *Logos* (numero commemorativo), maggio-giugno, (1932), p. 245-249.

<sup>426</sup> Ibid.

<sup>427</sup> De Sarlo trova elementi comuni fra la ricerca scientifica e l'arte perché fa notare come la storia miri a ricostruire il passato e quindi sia opera di fantasia. Questo ovviamente non implica l'identità di arte e storia: «che la fantasia sia necessaria per un'esatta ricostruzione del passato nessuno può negare, come nessuno può negare che un'esposizione fatta con calore sia uno dei desiderata della storia: ma ciò vuol dire che storia ed arte siano specie di uno stesso genere? Per la storia l'esposizione è un mezzo, per l'arte un fine», ibid.

rafforzare la tesi della struttura etico-razionale della realtà che, come sappiamo, è cara ai movimentatori della rivista.

## Capitolo II

### Il dibattito gnoseologico

#### 1 Il problema del dualismo

Abbiamo a più riprese sottolineato come uno dei motivi fondamentali della riflessione avviata dalla rivista sia la *crisi delle scienze europee*<sup>428</sup> e la necessaria definizione di un programma filosofico capace di farvi fronte.

Questo è l'aspetto con cui ci siamo misurati fino ad ora e che costituisce anche il primo e più urgente punto del programma di riforma culturale che De Sarlo e i suoi collaboratori volevano sviluppare e diffondere grazie al periodico. Siamo entrati nel merito del dibattito facendo tesoro del monito di Paolo Parrini che, appena qualche anno fa, insisteva sulla necessità di ridare vigore alla «ricostruzione dei concetti, delle teorie e delle argomentazioni» mettendo in guardia gli storici della filosofia dalla «peculiarità italiana che non è dato rinvenire nei paesi in cui fare filosofia significa anzitutto, appunto, fare filosofia, esattamente come fare scienza o arte significa fare scienza o arte e non storia della scienza e storia dell'arte»<sup>429</sup>. Parrini ci ha messo giustamente in guardia dall'«unilateralità di una parte significativa del lavoro storiografico italiano» la cui prospettiva è orientata dal bisogno della «sola contestualizzazione a scapito della ricostruzione teorica»<sup>430</sup>.

Ecco perché si è deciso di affrontare in primo luogo la lettura dei fascicoli e non delle vicende editoriali della *Cultura Filosofica*, consapevoli dell'importanza di riportare alla luce i dibattiti, le prese di posizione e letture in larga parte ignorate dalla storiografia filosofica.

Come abbiamo notato inizialmente, a ridosso degli anni Dieci del Novecento, l'interesse di De Sarlo e dei suoi collaboratori si sposta dal dibattito strettamente epistemologico a questioni sempre più marcatamente filosofiche ed etico-politiche, a partire da una precisa e sistematica ricognizione svolta sul terreno della teoria della conoscenza<sup>431</sup>.

Non si tratta a ben vedere di cambiamenti di programma, dal momento che sono questioni strettamente legate fra loro, bensì della scansione a tappe successive di un medesimo progetto.

Complementare al dibattito sull'epistemologia, (e contemporaneo, fin dai primi fascicoli), appare per esempio il problema generale relativo alla conoscenza, che costituisce un ulteriore importante punto del programma riformatore e che è bene analizzare approfonditamente.

De Sarlo ha ben chiare le dinamiche del dibattito filosofico a lui contemporaneo ed è consapevole dello spostamento dei cardini della discussione rispetto all'agenda filosofica ottocentesca:

---

<sup>428</sup> Negli anni Trenta Edmund Husserl indagherà le ragioni della crisi che l'Europa stava attraversando fin dai primi anni del secolo e ne descriverà i tratti come un fenomeno complesso che coinvolge esistenza e pensiero. In questa sua ultima opera postuma, testamento della scuola fenomenologica, Husserl cercherà le origini spirituali di tale crisi, tracciando un abbozzo storico-critico del pensiero filosofico e scientifico moderno, indicando come possibile via di fuga dall'*empasse* la necessità di risalire a quella dimensione dimenticata dell'esperienza soggettiva che costituisce la nostra esistenza quotidiana. Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore, 1961

<sup>429</sup> Parrini, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento*, cit., p. 24; il testo continua: «solo da noi si pretende di sminuire la filosofia a vantaggio della storia della filosofia surrogando l'attività teorica con il lavoro storiografico», ibid.

<sup>430</sup> Ibid.

<sup>431</sup> In lingua italiana utilizziamo solitamente il termine «gnoseologia», in lingua tedesca i lemmi «Erkenntnistheorie» (teoria della conoscenza) e «Wissenschaftslehre» (dottrina della scienza) a testimonianza di una più profonda concezione del problema conoscitivo da parte della filosofia di lingua tedesca.



due concetti principalmente predominano nelle discussioni della filosofia odierna, rappresentando come i centri intorno a cui è facile raggruppare tutti gli altri concetti: e sono la sensazione e la coscienza<sup>432</sup>

Il presupposto da cui partire per affrontare correttamente il problema gnoseologico è l'ammissione delle capacità conoscitive a disposizione della ragione umana:

la conoscenza è un fatto che non può essere revocato in dubbio; tutti pronunziano dei giudizi su noi stessi e sugli obbietti che ci circondano, di qualunque specie questi siano, e tutti crediamo di potere enunciare verità di ordine generale<sup>433</sup>

Rispetto alla gnoseologia classica, che limitava l'indagine alla determinazione del criterio della «verità e delle certezze», l'indagine gnoseologica moderna non crede di poter scindere il problema della realtà da quello della conoscenza. Soprattutto dopo Kant, non si crede più praticabile la riduzione del rapporto conoscitivo a rapporto metafisico, e si concede alla gnoseologia lo *status* di scienza del tutto indipendente (che la traduzione in lingua tedesca di gnoseologia ben testimonia: *Wissenschaftslehre*). Date queste premesse, non stupisce la grande importanza attribuita a questa branca della filosofia e la tendenziale identificazione del problema filosofico, («specialmente se non unicamente»), con quello gnoseologico.

Negli intenti della rivista, il problema gnoseologico si allarga fino a comprendere la quasi totalità delle questioni filosofiche, perché implica i problemi fondamentali dell'«essere» e del «conoscere». Emerge dunque il bisogno di andare oltre i dibattiti rigorosamente scientifici ed epistemologici, accettando il confronto anche sul piano squisitamente teorico. Ecco perché sulle pagine della *Cultura Filosofica* si respira l'esigenza di aprire un dialogo con un'area culturale ampia. Essa va a coincidere con l'interesse di aprire un confronto con i cardini della modernità e con le diverse tendenze che animano il panorama filosofico italiano ed internazionale.

Anche sotto questo aspetto De Sarlo e i suoi collaboratori raccolgono il quanto lanciato dagli idealisti italiani. In particolare è con la ricostruzione storiografica della filosofia moderna varata da Giovanni Gentile che l'idealismo afferma la sua peculiare lettura della storia dello *Spirito*. Egli aveva fatto notare come dal Seicento in poi, (in particolare da Cartesio e Vico), il problema filosofico coincidesse totalmente con la questione della «conoscenza» e con la nuova posizione centrale acquistata dal soggetto conoscente. Ovviamente si tratta di una ricostruzione volutamente di parte, anche se non arbitraria, ma De Sarlo dimostra di prendere sul serio il cuore del ragionamento gentiliano. La questione conoscitiva diventa in tal modo decisiva e la passione che sprigiona dallo stesso dibattito epistemologico sarebbe incomprensibile se scorporata da quella. De Sarlo è consapevole del primato acquisito dal problema della conoscenza e della sua pervasività in ogni altra questione. I dibattiti sul *meccanicismo*, sul *fenomenismo*, sul *neo-vitalismo* risulterebbero frutto di indagini destinate entro i confini dello specialismo se non fossero informati della necessità di trarre adeguate conclusioni sul piano teoretico. Dal dibattito epistemologico De Sarlo e i suoi collaboratori traggono l'idea che la «realtà obbiettiva» non può essere ricavata solamente dai «contenuti di coscienza», ma deve essere invece ricercata in qualcosa che li trascende e li rende possibili. Limitare queste conclusioni alla sola epistemologia sarebbe limitante. Appare dunque naturale e necessario il passaggio sul terreno gnoseologico:

---

<sup>432</sup> De Sarlo, «Per una filosofia della coscienza e della sensazione», *C.F.*, 1, (1910), p. 84.

<sup>433</sup> De Sarlo, «Cognizione e realtà», *C.F.*, 3, (1912), p. 277; (note scritte da De Sarlo suggerite dalla lettura di *Conosci te stesso*: Bernardino Varisco, *Conosci te stesso*, Milano, Libreria editrice milanese, 1912).

Ciò che importa tener presente è che il correlato obbiettivo delle qualità sensoriali riposte in forze (od agenti) può essere raggiunto solo per opera del pensiero e non è nei suoi tratti essenziali determinabile che in base ai principi razionali. [...] Il pensiero rappresenta il mezzo per cui si arriva alla determinazione dell'obbiettivo: ecco tutto<sup>434</sup>

Si è veduto come le discussioni intorno all'essenza della sensazione conducano necessariamente a quelle relative alla coscienza e quasi s'intrecciano con esse<sup>435</sup>

Allo stesso modo in cui nel caso del dibattito sull'epistemologia De Sarlo aveva messo in guardia dal ridurre tutto alle sensazioni, in quello sulla gnoseologia egli afferma chiaramente che è «falso dedurre che di obbiettivo non vi sia che il pensabile o il pensiero»<sup>436</sup>. Quando si parla della coscienza «come della categoria delle categorie, come di legge o norma suprema della comprensibilità dei fenomeni, si viene a concepire la coscienza come esigenza, come ideale»<sup>437</sup>, e quando ciò accade il termine “coscienza” è solo «un altro nome per esprimere l'unità della ragione»<sup>438</sup>. A questa data occuparsi di *gnoseologia*, di *coscienza* e di *soggettività*, significa prendere sul serio le istanze della crisi, ed effettivamente si tratta di istanze che acquistano una crescente dignità nella riflessione di De Sarlo e compagni. I brani che seguono, tratti da due diversi articoli ma animati da una medesima impostazione, chiariscono bene la centralità del problema gnoseologico:

ciò che è veramente reale e concreto non è l'obbietto per sé o anche il soggetto in quanto conoscente, ma è l'obbietto in quanto conosciuto: la cognizione e l'obbietto possono esser distinti, ma non separati; presi per sé divengono due astrazioni, a cui non è facile attribuire un significato preciso e determinato<sup>439</sup>

ma se anche si vuole ammettere che nel fondo della coscienza si ritrovino le categorie e gli organi per intendere la realtà tutta quanta non viene affatto la conseguenza che la realtà stessa sia nient'altro che processo di autocoscienza<sup>440</sup>

È quindi a partire da una netta valorizzazione della *coscienza* e del suo ruolo di primo piano che De Sarlo mira ad affrontare il dibattito di inizio Novecento. Disfattosi degli argomenti positivistici più grossolani, egli è convinto che solo facendo leva sull'unità armonica dell'oggetto conosciuto e del soggetto conoscente, si possa offrire la chiave per risolvere il problema gnoseologico e fare così fronte alla crisi.

Non ha senso parlare di “coscienza in generale”, perché una simile entità risulta un'astrazione della mente, non una realtà di fatto:

un carattere proprio della coscienza [...] è l'individualizzazione, il presentarsi cioè sempre come coscienza individuale, per cui ogni centro di coscienza conserva sempre la nota d'impenetrabilità, d'intimità, rispetto ad ogni altro centro, donde la molteplicità, il policentrismo e l'esclusione reciproca delle coscienze individuali; in altri termini, distinzione reale dei vari centri di coscienza<sup>441</sup>

Un secondo punto che è bene esplicitare immediatamente, se vogliamo comprendere il discorso desarliano intorno alla gnoseologia, è l'impossibilità di andare oltre di essa. Non è infatti possibile spiegare come e perché l'uomo conosca se stesso e il mondo intorno a sé; ciò che costituisce il

---

<sup>434</sup> De Sarlo, “Per una filosofia della coscienza e della sensazione”, *C.F.*, 1, (1910), p. 92.

<sup>435</sup> Ibid.

<sup>436</sup> Ibid.

<sup>437</sup> Ibid., p. 93.

<sup>438</sup> Ibid.

<sup>439</sup> De Sarlo, “Cognizione e realtà”, *C.F.*, 3, (1912), p. 277.

<sup>440</sup> De Sarlo, “Per una filosofia della coscienza e della sensazione”, *C.F.*, 1, (1910), p. 92.

<sup>441</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 49.

carattere fondamentale e l'essenza stessa della coscienza è quel peculiare rapporto, implicito in ogni fatto psichico, tra *soggetto* e *oggetto*, rapporto e relazione che nessuno può sperare di scomporre, spiegare o ridurre a qualcos'altro dal momento che si tratta di un dato ultimo che va accettato così com'è. La coscienza e la sua attitudine conoscitiva possono essere analizzate, studiate, ma non spiegate nei loro termini ultimi, perché sono loro stesse termini ultimi della realtà. È possibile descriverle, studiarle, indagarne i meccanismi, ma non si può andare oltre e non è possibile ridurle ad altro. La coscienza (e la sua attitudine conoscitiva) è correlativa alla realtà; *conoscenza* e *realtà* (*soggetto* ed *oggetto*) sono intimamente connesse e coordinate, dal momento che «realtà è pensabilità, è oggetto possibile di pensiero, senza per altro esaurirsi nel pensiero, e la conoscenza è realtà pensabile, senza esaurirsi nella realtà»<sup>442</sup>. *Conoscenza* e *Realtà* sono quindi termini naturalmente legati, coordinati e possiedono l'attitudine a comunicare reciprocamente. Ma questi non risultano vincolati da necessità logica: ad esempio, non si può affermare che ciò che è pensato o pensabile sia per forza reale; viceversa non si può asserire che ciò che è reale sia necessariamente razionale. Importante a questo proposito è la teoria desarlinaiana dell'«errore». Perché noi sbagliamo? È possibile errare proprio a causa del carattere coordinato, ma non di assoluta identità, fra *soggetto* ed *oggetto*. Se *conoscenza* e *realtà* fossero sullo stesso piano o addirittura identici — come credono mistici e idealisti — l'*errore* non sarebbe possibile e si avrebbe solo una forma di conoscenza assoluta, extratemporale ed extraindividuale. Alla base dello sviluppo storico della conoscenza, che invece risulta costellato di errori, scoperte e autocritiche, sta per l'appunto il bisogno di tradurre in rapporti razionali la realtà nel suo senso più largo e la fatica compiuta dall'uomo per approssimarsi alla realtà.

L'unica via per giungere a una conoscenza oggettiva — ma, si badi bene, non assoluta — passa attraverso la consapevolezza del ruolo che la soggettività ha nei nostri metodi di ricerca e nell'attitudine insita in essa di individuare e comprendere la dorsale logica presente negli oggetti della realtà. Il soggetto non può essere messo da parte, ma non è neppure possibile estendere la sua ombra sull'intera dimensione del reale. Non vi è conoscenza senza questo rapporto di coordinazione tra *soggetto* e *oggetto* e, del resto, essa risulta un *prius* non ulteriormente sondabile; nella vita psichica presenta caratteri irriducibili e anzi, ogni altro rapporto o attività, implica e presuppone quello conoscitivo da cui ogni ente attinge valore e significato. La coscienza, per la sua stessa intima natura, è in relazione alla realtà, intesa nel suo senso più largo, come rapporto continuo oggetto-termini dell'attività psichica:

il soggetto si trova in certe relazioni fondamentali con l'oggetto, relazioni assolutamente reali, che la esperienza interna da un lato e i prodotti dell'attività umana in tutta la storia della cultura e della civiltà dall'altro testimoniano con chiara evidenza e discreta certezza<sup>443</sup>

La conoscenza volgare e scientifica nel corso della sua storia — sottolinea Ponzano nella sua monografia desarlinaiana — tende a costruire «sistemi ideali sempre più perfetti che riflettano la realtà il più completamente possibile, nei suoi vari momenti ed aspetti» e il suo fine non può che consistere nella «ricerca dell'unità nella realtà naturale ed umana, attraverso l'unico metodo

---

<sup>442</sup> Ibid., 109

<sup>443</sup> De Sarlo, «Per una filosofia della coscienza e della sensazione», *C.F.*, 1, (1910), p. 84.

veramente efficace (il metodo scientifico), che solo ci può dare una visione esatta e razionale della realtà»<sup>444</sup>.

Negli interventi del filosofo di Potenza emerge la convinzione che in ogni fatto di conoscenza si distinguono un «soggetto conoscente» e un «obbietto noto», vale a dire la fiducia nella conciliazione fra *essere* e *conoscere*, intesi come termini costitutivi dello stesso mondo, correlati ma nel contempo distinti e distinguibili, «coordinati in guisa che ciascuno s'adatti e corrisponda all'altro»<sup>445</sup>. Questo è il cuore del ragionamento gnoseologico sviluppato sulla *Cultura filosofica*.

Muovendo da simili premesse e sviluppando criticamente gli insegnamenti del suo maestro, anche Rodolfo Mondolfo arriva negli stessi anni a risolvere l'antitesi soggetto-oggetto in un rapporto organico, evitando ogni tentativo di riassorbimento di un termine nell'altro. Mondolfo, non è superfluo ricordarlo, collabora in maniera significativa, anche se non costante, alla vita della rivista. A suo parere per affrontare la questione in maniera lucida e non ideologica e per non ritrovarsi nelle secche di ragionamenti retorici e capziosi, è necessario procedere dall'«esperienza». L'*esperienza* si può presentare in maniera alternata, ma non per questo contraddittoria, sia come *materia* che come *spirito* e soltanto appellandosi ad essa è possibile che i due termini si risolvano ad unità. La *sensazione* implica la certezza dell'esserci del soggetto esperiente, il cui rapporto con il mondo si dà nella forma di un «doppio sguardo, uno rivolto all'interno e l'altro all'esterno, come un dilemma psicologico» che li «comprende entrambi inseparabilmente»<sup>446</sup>. Ma se Mondolfo sviluppa l'argomento nella direzione di un umanesimo naturalistico e storicista, sempre più vicino alle tematiche sociali e *prassiste* del materialismo storico, De Sarlo, Aliotta e gli altri autori della rivista che intervengono nella riflessione gnoseologica, dimostrano più attenzione alla questione teorica e al nesso gnoseologia-epistemologia. Anche nel loro caso la critica di tutte le forme esasperate di *spiritualismo* e *coscienzialismo* non fa leva sulla liquidazione del problema della conoscenza e non si fa scudo di teorie ancorate ad un materialismo irrimediabilmente destinato alla decadenza.

*Conoscenza* e *realtà* sono coordinate del mondo che si offrono nella loro datità e che è inutile cercare di scomporre in termini più semplici:

proporsi di spiegare la conoscenza è follia. La conoscenza è correlativa della realtà, ecco quello che è lecito asserire. Domandarsi come la coscienza sia possibile equivale a domandarsi come la realtà sia possibile<sup>447</sup>

Partendo dunque dalla convinzione che la *realtà* non sia riducibile alla *coscienza*, dal momento che è sempre un errore «voler presentare come assoluto ciò che è soltanto un aspetto della realtà concreta»<sup>448</sup>, sulle pagine della *Cultura Filosofica* si sviluppa un dibattito di lunga durata. Dibattito che prende l'abbrivio grazie ai contributi autorevoli del vecchio ed autorevole spiritualista Francesco Bonatelli, il quale pubblica un lungo dialogo di narrativa filosofica in cui le istanze dei due poli del mondo, l'*Essere* e il *Conoscere*, vengono perorate da due personaggi che si trovano a discutere all'interno di un bar in una stazione ferroviaria<sup>449</sup>. Il personaggio che impersona l'*Essere*

---

<sup>444</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit, p. 110.

<sup>445</sup> Ibid., p. 279; è anche interessante riportare la chiusura dell'articolo: «ciò che è lecito affermare è che la mente in tanto è tale in quanto ha la capacità di mettersi in determinate relazioni o di comportarsi in date maniere di fronte a certi obbiettivi, i quali però alla loro volta in tanto si dicono conoscibili in quanto hanno l'attitudine a provocare l'attività dell'intelligenza, ma da ciò non si può trarre affatto la conseguenza che intelligenza e realtà siano una cosa sola», ibid., p. 292.

<sup>446</sup> Rodolfo Mondolfo, *Il Pensiero di Roberto Ardigò*, Mantova, Tip. G. Mondovi, 1908, p. 13

<sup>447</sup> De Sarlo, «Cognizione e realtà», *C.F.*, 3, (1912), p. 277.

<sup>448</sup> De Sarlo, «Per una filosofia della coscienza e della sensazione», *C.F.*, 1, (1910), p. 84.

<sup>449</sup> Bonatelli, «L'essere il conoscere», *C.F.*, 3, (1908).

inizialmente sostiene ovviamente tesi radicalmente realistiche e il personaggio che impersona il *Conoscere* si fa portatore di una posizione idealistica e marcatamente soggettivistica.

Bonatelli aveva svolto una sua lunga riflessione fin dal 1867, allorquando, sotto l'influenza e il magistero di Herbart e Lotze, aveva incominciato a chiedersi quale fosse il ruolo della psicologia nell'ambito del sistema delle scienze e quale fosse la sua portata gnoseologica.

L'articolo pubblicato sulla *Cultura Filosofica* ha quindi il sapore di una riflessione di chi trae conclusioni dopo una lunga ricerca. La lunghissima discussione fra i due personaggi alla stazione, inizialmente caratterizzata da toni aspri, termina con la riappacificazione, e i due contendenti escono dal bar completamente riconciliati. Si tratta di una significativa presa di posizione che, avvalendosi di una voce autorevole come quella di Bonatelli, prende di mira le posizioni estreme di un idealismo intransigente e di un realismo semplicistico, prospettando una terza via da battere.

Il dialogo bonatelliano rieccheggia i temi classici di questo confronto. La personificazione del «Conoscere», oltre ad utilizzare argomenti dell'idealismo si fa forte anche della vulgata empiriocritica che riduce la realtà ad un fascio di sensazioni soggettive, tolte le quali essa svanirebbe del tutto. La posizione del «Conoscere» bonatelliano ricalca dunque l'uso – possiamo dire strumentale – che Croce fa delle analisi di Mach e dei suoi colleghi tedeschi, arrivando a sostenere che l'esistenza di un oggetto qualsiasi del mondo è «un contesto di sensazioni tue, che sono in te, che fanno parte di te»<sup>450</sup>. L'obiettivo del *Conoscere* è risolvere negativamente l'annoso problema dell'esistenza di una realtà a sé stante rispetto al soggetto, di una *cosa in sé*, facendo propria la celebre critica che Hegel muoveva a Kant nell'*Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito*. Il *Conoscere*, facendo valere le sue ragioni contro le tesi propugnate dall'*Essere*, si avvale di argomenti tratti dall'idealismo classico e dall'empiriocriticismo: o si ammette che della realtà *in sé* possediamo qualche notizia, del resto sempre riducibile a gruppi di sensazioni, oppure bisogna ammettere che non ne possediamo alcuna idea e conseguentemente la realtà *noumenica* svanisce del tutto. Il *Conoscere* del dialogo bonatelliano sostiene dunque che a prescindere dall'atto conoscitivo non può essere dimostrato nulla e afferma di essere non «un ente, ma un'attività, una forza o virtù, (...) e questa energia produce il suo oggetto, che viene ad essere il conosciuto o contemplato»<sup>451</sup>. La personificazione dell'*Essere* replica, accusando l'interlocutore di sostenere l'irrealtà e l'oniricità del mondo oggettivo, di ridurre tutto ad un atto di coscienza impalpabile e fugace che fa svanire e annulla la dimensione reale in infiniti atti di fantasia soggettiva.

Il *Conoscere* risponde a sua volta insistendo sulla produttività creativa dell'atto conoscitivo e, ribaltando imperiosamente tesi schiettamente idealistiche: «la mia tesi è un'altra: tu non esisti se non in me e per me»<sup>452</sup>.

Sono battute che riportano dispute classiche. Da una parte la posizione che insiste sulla produttività dell'*Io*, l'autoposizione del soggetto, la pretesa dell'idealismo che l'attività conoscitiva crei il mondo. Dall'altra la reazione spontanea dei realisti che reagiscono alle pretese panlogistiche accusandole di degenerare in «concetti vuoti, mere parole, o tutt'al più tali che, se hanno un significato, questo consiste nella reviviscenza di stati o di fatti appartenenti all'ordine del senso»<sup>453</sup>. L'idealismo gnoseologico non fa un passo innanzi rispetto alle più classiche argomentazioni

---

<sup>450</sup> Ibid., p. 105.

<sup>451</sup> Ibid., p. 107.

<sup>452</sup> Ibid., p. 103.

<sup>453</sup> Ibid., p. 111.

sofistiche e si risolve in una raffinata ma arbitraria retorica a cui il buon senso filosofico (realistico) reagisce in maniera indignata. Se ciò che sostiene il *Conoscere* fosse vero, all'uomo non resterebbe altro in mano che una «mostruosa produttività» a cui «mancherebbe ogni causa, ogni ragione, ogni principio»<sup>454</sup>.

Al di là della tensione palese tra le due posizioni, ciò che c'è di originale in questo dialogo è il tentativo di sintesi e di riconoscimento reciproco fra due vedute inizialmente inconciliabili.

È significativo che la situazione di stallo venga rotta proprio per iniziativa del personaggio *Conoscere*, il quale recede dal suo massimalismo iniziale, concedendo posizioni importanti alle argomentazioni dell'avversario. L'*Essere* gli dà atto di tale flessibilità, come a simboleggiare lo sforzo che i filosofi devono fare di avvicinarsi alle posizioni e alle ragioni del senso comune, non per sostenerle acriticamente, ma per corroborarle e approfondirle da un punto di vista teorico:

la tua prima tesi per altro l'hai già abbandonata (...) in quanto concedi che si tratta non d'una creazione o costruzione, ma d'una ricostruzione e che il movente primo d'un tal processo è la cosa esteriore<sup>455</sup>

Il primo passo della riconciliazione tra *Essere* e *Conoscere* consiste nel riconoscimento del fatto che l'attività conoscitiva ricostruisce e ricrea certamente l'esistente, ma ciò non avviene originariamente (*a priori*). L'attività conoscitiva non può essere scambiata per la sorgente originaria e onnipotente da cui tutto deriva e a cui tutto ritorna. Posto questo principio il *Conoscere* ha abbandonato quella «mostruosa produttività» che inibiva ogni possibilità di dialogo tra le due posizioni.

In tal modo anche l'*Essere* può rivedere la sua posizione iniziale aprendo alla revisione del naturalismo oggettivistico, valorizzando così l'originalità dell'attività psichico-conoscitiva e della sua irriducibilità a mera fisiologia:

quand'io credevo con tutti i materialisti aperti e confessi o mascherati da positivisti, che il fatto psichico avesse per subbietto d'inerenza questa o quella parte dell'organismo, certo ero in errore, per non aver ben considerato la natura del fatto psichico e massime della coscienza, che non permette d'allogarlo in un ente esteso<sup>456</sup>

Un dialogo fra le due istanze appare a questo punto non solo possibile ma necessario. Bonatelli porta avanti una critica dell'idealismo soggettivo (in tutte le sue versioni) e del positivismo ottocentesco, e cerca una soluzione che parta dal riconoscimento reciproco di *soggetto* e *oggetto*, dell'*essere* e del *conoscere*. È facile notare come si tratta della stessa linea sviluppata sui fascicoli della *Cultura Filosofica*. Senza una conciliazione fra *essere* e *conoscere*, senza un superamento ragionato dell'idealismo radicale e del materialismo, appare infatti velleitario ogni proposito di stabilire i punti fermi di una riforma integrale del sapere umano basata sulla cooperatività di tutte le sue componenti.

I personaggi bonatelliani *Essere* e *Conoscere* alla fine del dialogo, escono a braccetto dal locale dove si erano incontrati, ormai riappacificati. I due interlocutori riconoscono la reciproca interdipendenza, intesa non più come un limite, bensì come possibilità di un modo qualitativamente superiore e assai più funzionale d'intendere il mondo nella sua complessità. È una immagine significativa che chiarisce con nettezza le idee che stanno alla base non solo della speculazione bonatelliana, ma anche dei principi e dei progetti della rivista fiorentina:

---

<sup>454</sup> Ibid., p. 112.

<sup>455</sup> Ibid., p. 116.

<sup>456</sup> Ibid., p. 118.

e ora che ambedue siamo rinsaviti abbracciamoci e riconosciamo che l'uno è a pari titolo dell'altro, ma è legato all'altro da una relazione necessaria; dal che risulta, che siamo due, ma fatti l'uno per l'altro ed eternamente indivisibili<sup>457</sup>

Si afferma la concezione secondo cui il *soggetto* di cui abbiamo esperienza ha i caratteri dell'individualità, (cosa ben diversa dall'*Io puro*)<sup>458</sup>, la quale in ogni atto conoscitivo afferma qualcosa che esiste indipendentemente da quello stesso atto. In sintonia con il dialogo bonatelliano risulta il tono di molti altri scritti pubblicati sulla rivista di De Sarlo. La necessità di riequilibrare il rapporto fra *essere* e *conoscenza* è anche l'oggetto di riflessione di numerosi contributi di Antonio Aliotta, il quale afferma che «vi è un tessuto di rapporti, e di leggi, che esisterebbe anche se nessun uomo fosse mai nato e l'avesse conosciuto». È significativo che Aliotta riconduca anche in questo caso il problema ontologico alla dimensione gnoseologica, affermando esplicitamente che «quest'ordine non può essere pensato reale se non in una Coscienza Personale»<sup>459</sup>. Quando Aliotta parla di «Coscienza Personale» non sta affatto riabilitando tesi idealistiche, ma gettando le basi per una concezione che è più corretto definire come «personalismo» o «psicologismo», per via del valore e dell'importanza attribuita alla *persona*. I termini *coscienza* e *conoscenza* ruotano sempre attorno ad un solido fondamento realistico e sono determinati «dall'ordine obbiettivo e dall'universalità delle norme»<sup>460</sup>. La «conoscenza» non deve avere le fattezze di un concetto astratto, ma al contrario di «una personalità vivente con un contenuto concreto»<sup>461</sup>. Ricostruendo le prese di posizione sull'argomento, non possiamo non riportare le tesi sviluppate da De Sarlo sulle pagine dello stesso numero in cui viene pubblicato il contributo di Aliotta appena citato. Anche il filosofo di Potenza si impegna a sottolineare il carattere *personalistico* della ricerca filosofica con un breve ma significativo contributo su *Personalismo e Impersonalismo*<sup>462</sup>.

De Sarlo e Aliotta portano avanti un'idea molto chiara di come debba essere ripensato il problema gnoseologico e della preminenza che è necessario accordare all'esperienza interna di fronte a quella esterna. Lo *psicologismo* e il *personalismo* — se correttamente intesi — costituiscono un portato indiscutibile dello sviluppo della filosofia moderna. Anche Gentile, come si sa, considera l'emergenza della *coscienza* come il tratto caratterizzante la filosofia moderna a partire da Cartesio. Ma per De Sarlo, al contrario del filosofo idealista, la *coscienza* è essenzialmente *transubbiettiva*, dal momento che l'essenza della psichicità consiste nell'insopprimibile riferimento ad altro nel corso del tempo. Da una parte è innegabile che la natura, come forma di realtà, non possa essere colta se non in rapporto ai «centri di coscienza», ma ciò non autorizza ad affermare che ogni giudizio sulla realtà esterna sia sfornito di qualsiasi valore oggettivo. L'attitudine conoscitiva della coscienza è — lo ripetiamo — essenzialmente transubbiettiva; basta pensare «per es. alle determinazioni spaziali, temporali e quantitative, di azione e passione ecc. e a relazioni che hanno

---

<sup>457</sup> Ibid., p. 120.

<sup>458</sup> Gli autori della *Cultura Filosofica* insistono spesso sul fatto che la «Bewusstsei-überhaupt» è una astrazione di ciò che è comune alle singole coscienze umane, che non esiste al di fuori di esse e che non può servire come soggetto dell'ordine reale.

<sup>459</sup> Aliotta, «L'idealismo trascendentale di Enrico Rickert», *C.F.*, 6, (1909), p. 500.

<sup>460</sup> Ibid., Dunque per dare fondamento sia al mondo naturale sia al mondo morale, entrambi concepiti come oggettivi e conoscibili dallo sforzo intellettuale.

<sup>461</sup> Ibid., e in polemica diretta con Rickert: «la nostra conoscenza non si riferisce, come pretende il Rickert, solo all'ideale; ma soprattutto al reale, a ciò che esiste di là dal cerchio ristretto della vita interiore dell'individuo; e il giudizio che ne afferma l'esistenza è universale nel senso che la realtà asserita è indipendente da qualsiasi atto conoscitivo individuale», ibid.

<sup>462</sup> De Sarlo, «Personalismo e impersonalismo», *C.F.*, 6, (1909).

un senso solo considerate come aventi valori transubbiiettivo. La natura, perciò, non è un caos, ma un cosmo regolato da leggi universali»<sup>463</sup>.

La *transubbiettività* gnoseologica e il *personalismo* si rivelano due tasselli fondamentali nella strategia di riforma della cultura filosofica proposta da De Sarlo. Riforma che fa perno attorno alla duplice idea che non esiste forma di realtà la quale non abbia un necessario riferimento all'attività psichica, ma che è anche arbitrario e pericoloso risolvere il rapporto gnoseologico ad entità metafisica, universalizzando e assolutizzando il pensiero umano ad *Assoluto* panlogico.

In altre parole De Sarlo tiene fermo il fatto che non c'è cosa di cui si possa parlare se non attraverso la *coscienza* e, in termini di esperienza psichica, anche ciò non significa affatto che la realtà si risolva in stati o atti di coscienza.

Per fugare ogni dubbio e non equivocare il senso di una ricerca condotta con tanto impegno, De Sarlo fa in modo che la rivista segua una precisa direttrice teorica, che abbiamo già avuto modo di sondare, che verte sulla necessità di sgombrare il campo dall'equivoco generato dalla confusione fra le questioni di ordine gnoseologico con quelle metafisiche e propriamente ontologiche. Tale malinteso non sta solo alla base delle elaborazioni di molti idealisti, irrazionalisti e distruttori della ragione, ma risulta un equivoco in cui incappa anche gran parte degli scienziati impegnati a revisionare le premesse e i procedimenti scientifici. Affermare l'esistenza della realtà al di fuori del soggetto individuale non è compito dello gnoseologo, bensì del metafisico<sup>464</sup>. Confondere i diversi piani della gnoseologia e della metafisica non contribuisce a chiarire le cose, ma solo a caricare di problemi, (irrisolvibili e spesso privi di senso), la riflessione filosofica. Per non confondere il livello gnoseologico con quello metafisico e per «uscire da questo vicolo cieco, bisogna negare l'immanenza dell'oggetto nell'atto psichico corrispondente»<sup>465</sup>. La *realtà* entra spontaneamente in un rapporto irriducibile con la *coscienza*, ma la coscienza non è immanente alla realtà e quest'ultima non svanisce in essa. In altre parole possiamo dire che la coscienza ha una «attitudine a conformarsi all'oggetto» e la realtà ha una capacità di suscitare l'interesse e l'attività della coscienza. I due termini sono correlati ma non identici. I rapporti fra *essere* e *conoscere* sono caratterizzati dalla naturale, e non ulteriormente sondabile, attitudine a comunicare e dalla loro reciproca non assimilabilità:

la realtà può essere conosciuta in quanto essa stessa implica pensiero, in quanto impone certe esigenze alla mente individuale (nell'oggetto vi è qualcosa che provoca il nostro riconoscimento), ma non è affatto giustificato dedurre invece dall'intelligibilità della realtà la sua riduzione ad un processo di autocoscienza<sup>466</sup>

Il rapporto di coscienza è quindi da intendersi come un rapporto peculiare irriducibile ad ogni altro. Tentare di ridurre un termine della relazione percettiva (soggetto-oggetto) all'altro è una pretesa erronea e fonte di innumerevoli e continui fraintendimenti. Da una parte i diritti della «coscienza» devono essere salvaguardati nei confronti di chi ne afferma la riduzione ad inerte epifenomeno o a semplice *flatus vocis* non corrispondente ad alcun significato reale, dall'altra è necessario però essere precisi quando si erge la coscienza a fucina del mondo. È nuovamente Bonatelli ad intervenire su questo punto:

---

<sup>463</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 95.

<sup>464</sup> Cfr., De Sarlo, "Personalismo e impersonalismo", *C.F.*, 6, (1909), pp. 528-536.

<sup>465</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 74.

<sup>466</sup> Ibid., p. 105.



noi non esitiamo a dire che anche questa tesi, la tesi dico che la coscienza è tutto, per quanto infinitamente più plausibile della contraria, è falsa alla sua volta<sup>467</sup>

Detto altrimenti, la sola *coscienza* non può ergersi a realtà totalizzante, benché possa dirsi a ragione che essa è la «sede d'inerenza» del tutto. Forte di queste premesse, Bonatelli muove un deciso attacco al kantismo e alla dottrina dell'inconoscibilità del *noumeno*. Affermare l'inconoscibile è un'idea sciagurata che conduce direttamente a professare uno scetticismo senza uscita:

Kant dovette avere un poco del mago, perché egli cavò fuori lo spauracchio, il vero babau del *Ding an sich* e con questo spaventò scolari e successori per parecchie generazioni<sup>468</sup>

La rinuncia a conoscere l'*an sich* delle cose appare a Bonatelli veramente inspiegabile. Il *noumeno* — argomenta il filosofo — non solo è una realtà accessibile a noi, ma è anche l'«unica realmente conoscibile»<sup>469</sup>. Ciò è stato possibile soltanto perché la filosofia moderna ha impostato scorrettamente il nesso *essere-conoscere*, non riconoscendo il valore di cooperazione e correlazione ricorrente fra i due termini.

Sull'attacco frontale al kantismo non tutti gli autori della rivista sono dello stesso avviso, e la maggior parte si discosta anzi dall'opinione di Bonatelli<sup>470</sup>. In generale la lettura delle pagine kantiane che emerge dalla rivista si attesta su una prudente critica alle interpretazioni più libere del criticismo, secondo le quali l'elemento formale non può essere che puramente soggettivo. Ma la critica viene sempre rivolta alle interpretazioni radicali di Kant, non alla sua filosofia. La radicalizzazione dell'elemento soggettivo a scapito di quello oggettivo è frutto di una cattiva lettura dei testi criticisti che va combattuta con fermezza, degenerazione di cui Kant non è però in alcun modo responsabile.

Il criticismo gnoseologico non va dunque rigettato in blocco, ma rivisitato alla luce del principio secondo cui non esiste *materia* non informata dall'attività sintetica del *soggetto* e viceversa. De Sarlo, Aliotta e Calò correggono ripetutamente il tiro delle stroncature bonatelliane inserendo la stessa ricerca kantiana nella traccia che pone in relazione indissolubile materia esperienziale e forme categoriche della conoscenza, *essere* e *conoscere*. Considerazioni a cui non sono aliene preoccupazioni di matrice politico-culturale, dal momento che i redattori della *Cultura Filosofica* comprendono con lucidità che non ci si può permettere di regalare Kant agli avversari idealisti e che anzi è necessario ritrovare nel criticismo stesso l'impronta di una orditura necessaria fra *oggetto* e *soggetto*, integrando i ragionamenti sulla *ragion pura* kantiana con la ricerca di una critica scientifica dell'esperienza conoscitiva.

Anche Varisco apporta il suo contributo sul nesso essere-conoscere prendendo spunto dal celebre testo di Poincaré *La Science et l'hypothèse*<sup>471</sup>. Non è un caso che Varisco esordisca con due citazioni tratte dall'autore francese e da Benedetto Croce sopra il valore economico e convenzionale delle matematiche. La matematica appare infatti a Varisco un'ottima cartina di tornasole per analizzare la conoscenza umana nei suoi aspetti peculiari e nei suoi rapporti con la realtà, in

---

<sup>467</sup> Bonatelli, "Coscienza, Io, Anima", *C.F.*, 4, (1909), p. 294.

<sup>468</sup> Ibid., p. 297.

<sup>469</sup> Ibid.

<sup>470</sup> Sulle tracce "kantiane" della rivista guidata da De Sarlo si rimanda all'ultimo capitolo, compreso in questo studio, dedicato interamente all'eredità di Kant ed Hegel nel dibattito italiano dei primi anni del Novecento.

<sup>471</sup> Varisco, "Matematica e teoria della conoscenza", *C.F.*, 2, (1907).

definitiva un'ottima base per avviare una riflessione sulla gnoseologia. Varisco parte dalla ben nota tesi pluralista di Poincaré e sviluppa la sua riflessione sulla conoscenza:

la matematica è rigorosa, non in quanto formuli soltanto delle verità necessarie, ma in quanto le sue proposizioni son tra loro necessariamente connesse. Sono, difatto, possibili diverse geometrie, tutte ugualmente *rigorose* quanto alla connessione ma senza dubbio non tutte egualmente *vere* in senso assoluto, perché si escludono in parte tra loro<sup>472</sup>

Dire ciò significa ammettere che le verità matematiche non hanno valore assiologico e si riducono solamente ad un insieme di «convenzioni» ben costruite. Ma da ciò si può trarre la conseguenza che il valore conoscitivo di questa scienza è praticamente nullo? Varisco è convinto del contrario.

A suo modo di vedere esiste una legge strutturale che sta alla base del procedimento matematico e della conoscenza in generale, ovvero la «legge di non contraddizione». Tale legge permette all'intero edificio del sapere e alla stessa attività conoscitiva, di reggersi in piedi e di conciliare perfettamente esperienza e attività intellettuale *a priori*. È interessante notare come il giudizio di Varisco si avvicini alle conclusioni filo-kantiane di Calò, perché ribadisce che tra l'«esperienza» e la «cognizione a priori» vi è «una connessione strettissima, che meriterebbe d'essere diligentemente studiata»<sup>473</sup>.

Gli empiristi non hanno affatto ragione quando sostengono che l'attività pensante è indeterminata e riceve luce solo dall'esperienza, ma hanno torto anche coloro i quali sostengono che da una parte sta l'attività intellettuale *a priori* e in maniera subordinata quella esperienziale *a posteriori*.

Varisco concepisce il rapporto fra *essere (esperienza)* e *conoscere (pensiero)* come una mutua relazione, secondo la sua analisi, infatti, «un'attività pensante indeterminata precede l'esperienza; ma tutte le sue determinazioni od estrinsecazioni sono fatti d'esperienza»<sup>474</sup>. Ciò che garantisce all'attività conoscitiva una reale presa sul mondo reale — come abbiamo visto — è la «legge di non contraddizione», la quale è, nello stesso tempo, anche «legge fondamentale del pensiero» e unica base necessaria perché la conoscenza abbia luogo<sup>475</sup>. Varisco afferma insomma la libertà e creatività dello spirito con un'unica riserva, quella di non cadere *in contraddizione*:

possiam fare, e dire, tutto quello che vogliamo; a condizione soltanto di non disfare il già fatto, di non accatastar insieme delle affermazioni incompatibili<sup>476</sup>

Benché si riconosca come unica *condicio sine qua non* dell'attività scientifica (e conoscitiva in generale) la rigerosità e la non contraddittorietà delle affermazioni, Varisco, non cede mai alla filosofia della crisi.

La libertà dello spirito nelle sue creazioni è limitata solo dal principio di non contraddizione e non rinuncia alla «possibilità di verità» a cui le dà accesso l'indagine teorica, ma ciò non consente di svincolarsi dal mondo reale; al contrario, proprio nella «legge di non contraddizione», si riconosce una prova lampante del fatto che l'attività conoscitiva è in grado di cogliere nel segno e di fondare

---

<sup>472</sup> Ibid., p. 151.

<sup>473</sup> Ibid.

<sup>474</sup> Ibid., p. 154.

<sup>475</sup> «Date certe premesse, dato cioè un insieme di proposizioni, primitive o già ottenute (...) ci proponiamo di formular delle proposizioni nuove e non rifiutabili da chi non rifiuti qualche premessa. Per conseguire l'intento, che cosa ci sarà lecito fare? Ma tutto quello che vorremmo, evidentemente! Sotto la sola condizione, di non disfare noi medesimi quel che avessimo fatto; in altri termini (poiché tutto quanto si faccia vien espresso con delle proposizioni) sotto la sola condizione di non contraddirci. L'unica vera legge del pensiero sarebbe il così detto principio di non contraddizione», *ibid.*, p. 155.

<sup>476</sup> Ibid.

un sapere realmente positivo<sup>477</sup>. Le formule matematiche sono forgiate proprio sulla base della «legge di non contraddizione», ma questo non vuol dire che esse siano un artificio retorico o convenzionale. Al contrario «le “formule”, in quanto fondate nella realtà del pensiero, sono vere di certo»<sup>478</sup>. Quest’ultimo è un passaggio notevole, perché traspare una concezione del pensiero molto diversa da quella ampiamente accreditata da diversi indirizzi primo novecenteschi. Ciò che è vero nel pensiero deriva da un faticoso e storicamente accertato lavoro svolto alla luce della garanzia della «legge di non contraddizione», il quale non è affatto riducibile a mero frutto di convincimenti individuali o convenzionali. Varisco non mette in discussione il valore del rapporto conoscitivo, perché negare ciò equivarrebbe a «rendere impossibile, non il pensiero di questa o di quella materia, ma il *pensare*, l’attività dello spirito, presupposta dalla sua stessa negazione»<sup>479</sup>. Egli piuttosto ne sottolinea continuamente il suo carattere approssimativo ed incompiuto:

una scienza *definitiva* della realtà non la possediamo, e non la possederemo tanto presto. Possediamo tuttavia una cognizione frammentaria, ma che si va lentamente compiendo, mista d’errori, che si vanno eliminando via via<sup>480</sup>

Varisco non è un collaboratore assiduo della rivista e oltretutto si tratta di un autore estremamente problematico il cui pensiero – dai tratti spesso oscuri – è soggetto, proprio nel corso degli anni che prendiamo in considerazione, ad una revisione radicale, che lo vede muoversi da iniziali istanze positiviste verso una prospettiva spiritualistica radicale ai limiti dell’idealismo. Eppure l’aver indicato nel principio di «non contraddizione» la chiave di volta del nesso *essere-conoscere*, e l’averlo fatto proprio sulle pagine della *Cultura Filosofica*, suggerisce di non considerare le sue inserzioni come occasionali e ininfluenti rispetto all’economia della politica culturale della rivista, a prescindere dagli esiti successivi del suo cammino filosofico.

Le sue motivazioni di fondo, per lo meno a questa data, sono le medesime del periodico che lo ospita, ovvero accogliere gli elementi critici provenienti dal dibattito *interno* al movimento scientifico contemporaneo e trarne considerazioni generali di carattere gnoseologico, inscritte in un perimetro di un personalismo spiritualista critico, moderato e a stretto contatto con il dibattito epistemologico.

## 2 Identità di pensiero e giudizio

Accanto alla comune convinzione che l’*essere* e il *conoscere* siano realtà reciprocamente e originalmente correlate, emerge un altro aspetto fondamentale su cui i compilatori della rivista indirizzano il dibattito gnoseologico, vale a dire l’identità del «pensiero» con il «giudizio». Sulle orme di Kant viene ripresa l’identità della facoltà ragionativa con quella giudicativa.

---

<sup>477</sup> Sulla legge di non contraddizione Varisco apre un proficuo confronto con Vailati sul tema della non contraddizione e fa notare che «anche Vailati che pure credeva di potere abolire ogni gerarchia naturale degli assiomi deve ammettere la necessità della compatibilità fra di essi». Il riferimento esplicito è all’articolo “Pragmatismo e logica matematica”, nel fascicolo del febbraio del 1906 del *Leonardo*, dove si sostiene che i postulati hanno dovuto rinunciare a quella specie di «diritto divino» di cui sembrava investirli l’evidenza. Questo confronto comunque non trova seguito all’interno della rivista, rimanendo così una eccezione rispetto al mancato dialogo fra le posizioni propugnate dalla *Cultura Filosofica* e quelle del filosofo pragmatista.

<sup>478</sup> Varisco, “Matematica e teoria della conoscenza II”, *C.F.*, 8, (1907), p. 210.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>480</sup> *Ibid.*

Esaminando attentamente la natura della facoltà giudicativa ci si accorge che in essa è racchiusa la soluzione, (o per lo meno la corretta impostazione), del problema gnoseologico su cui tanta parte della filosofia primo novecentesca si era invece arenata. I giudizi in quanto *tetici*<sup>481</sup>, si riferiscono direttamente all'oggetto e affermano il loro essere indipendente e trascendente. Sta quindi nell'analisi della facoltà di giudizio la prova migliore dell'impossibilità di considerare l'*idea* come ente assoluto al di fuori degli individui e delle persone concrete e la necessità di riconoscere alla conoscenza la caratteristica di essere trascendente rispetto al soggetto gnoseologico. Paradossalmente, è proprio Bonatelli, critico impietoso del *noumeno* kantiano, a proporsi come punto di riferimento per quanto riguarda il pensiero giudicativo in relazione al problema gnoseologico. La riflessione sul valore gnoseologico del giudizio era stata stimolata anche dalla conoscenza diretta che De Sarlo aveva delle indagini di Brentano<sup>482</sup>, quando il filosofo e psicologo austriaco si era trasferito in Italia e lì aveva stretto significativi rapporti di amicizia e di scambio culturale. Senza entrare nel merito dei rapporti fra Brentano, De Sarlo e il vasto circuito intellettuale nel quale egli si inserì, è però importante evidenziare come, di tali scambi, sulla valenza strategica assunta dai dibattiti sul *giudizio*, rimangono tracce significative anche sulle pagine della *Cultura filosofica*, a dimostrazione del fatto che le riflessioni ospitate dalla rivista avessero respiro ed eco internazionale<sup>483</sup>.

L'indagine sulla coscienza per De Sarlo, Bonatelli e gli altri autori che si interessano di questi argomenti sulle pagine della rivista, rappresenta realmente una priorità. Anzi potremmo dire che *fare filosofia* per gli autori che determinano la linea editoriale della rivista significa, in primo luogo, occuparsi dello studio della «coscienza». Ma ciò risulta impossibile senza indagare il carattere giudicativo e intenzionale del pensiero. La sua funzione precipua risiede nella capacità o attitudine ad oggettivare i dati attinti dall'esperienza e di affermarli mediante il giudizio. Perciò l'esistente, con le sue qualità, viene sempre appreso dal pensiero giudicativo che costituisce il nerbo razionale della coscienza. Una prospettiva questa che accorda le indagini proposte sulle pagine della *Cultura Filosofica* ai problemi posti da gran parte della filosofia europea del tempo.

La coscienza è sempre *coscienza di qualcosa*, quindi la nostra conoscenza è sempre «giudicativa» e «transubiettiva», come mette bene in rilievo Gennaro Ponzano nel brano che segue, facendo attenzione a sottolineare come nelle indagini desarlane confluissero elementi, di ordine sia psicologico che filosofico:

in ogni forma di coscienza, dalla più crepuscolare alla più chiara, in quanto c'è un accorgersi, un avvertire c'è sempre dualità di termini, e la vita psichica non si può ridurre a un flusso, a una corrente di fenomeni qualitativamente diversi; e anche quando sembra che non ci sia che una successione di puri stati, questi si riferiscono sempre alla rappresentazione di certe condizioni (oggetti). [...] La coscienza implica, prima di tutto, riferimento ad altro: essa è essenzialmente

<sup>481</sup> I giudizi *tetici*, nella logica formale, sono giudizi privi del predicato, essi si limitano ad asserire l'esistenza del soggetto.

<sup>482</sup> L'autore della *Psicologia dal punto di vista empirico* dopo il suo ritiro dalla vita accademica per questioni personali, a fine secolo (1896) si trasferì a Firenze, dove restò fino allo scoppio della guerra mondiale. La sua permanenza in Italia è quindi molto lunga e Brentano allaccia stretti contatti con De Sarlo e Vailati, relazioni e collaborazioni che si rivelano decisive per gli sviluppi della filosofia e della psicologia di inizio Novecento, e non solo in ambito italiano.

<sup>483</sup> «Se per Brentano il giudizio consisteva nell'*anerkennen* o nel *verwerfen*, nell'affermare o nel negare un dato contenuto, come se ne doveva poi intendere la differenza con la rappresentazione? Se tutto ciò che è rappresentato è reale nel senso in cui è rappresentato, se in tale riconoscimento sta l'obiettività della rappresentazione, essa può considerarsi un giudizio implicito; e la distinzione sarà allora da cercare nel fatto che "la rappresentazione è intuizione di qualcosa come appartenente alla sfera dell'essere in generale, mentre il giudizio è determinazione sia della forma speciale d'essere che compete all'oggetto sia della sua natura o di qualche suo aspetto". Ma con ciò non c'è giudizio che non riferisca un predicato a un soggetto, il quale può avere un massimo di astrattezza o di concretezza, e una concezione puramente tetica non farebbe che travisarlo». Calò, "Concezione tetica e concezione sintetica del giudizio", *C.F.*, 8-9 (1908), p. 350.

transubiettiva; e d'altra parte essa implica il dispiegamento di particolari atti del soggetto. Ed ecco la possibilità di distinguere la coscienza esterna, come rapporto all'oggetto, e la coscienza interna come rapporto agli atti compiuti dal soggetto e riferentesi all'oggetto. Coscienza interna e coscienza esterna sono due momenti di un unico fatto, e quindi non possono essere considerate come due fatti staccati: ogni volta che si apprende qualcosa si apprende implicitamente l'atto di apprensione; l'oggetto a cui si riferisce la coscienza esterna, è appreso in maniera diretta, e l'atto di apprensione dell'oggetto, a cui si riferisce la coscienza interna, è appreso in maniera implicita, in modo obliquo, secondo l'espressione di Brentano. Dunque l'oggetto e l'atto non vengono appresi nella stessa maniera. [...] Coscienza esterna e coscienza interna come fatti complementari e simultanei coincidono (percezione interna), e sono inscindibili, ma ciò non esclude la possibilità della distinzione e della duplice considerazione: la coscienza come rivolta all'oggetto e la coscienza come rivolta agli atti del soggetto. In una parola, si tratta di due aspetti dell'attività psichica: si apprende primariamente l'oggetto, termine dell'atto psichico, e implicitamente, secondariamente l'atto di apprensione dell'oggetto stesso (coscienza primaria e coscienza secondaria). Bisogna ammettere un fatto psichico unico, con cui è appreso l'oggetto e l'atto di apprensione di esso; l'atto psichico è rivolto all'oggetto e a se stesso, o, ciò è lo stesso, ha un duplice oggetto; l'oggetto primario e l'oggetto secondario<sup>484</sup>

È palese sia l'influenza diretta di Brentano, sia il portato di ragionamenti e studi di psicologia sperimentale<sup>485</sup> che proprio in quegli anni andavano diffondendosi in Europa. De Sarlo si forgia un'idea del binomio *coscienza-conoscenza* del tutto coerente con le sue dichiarazioni di principio sul nesso filosofia-scienza ed in linea con la critica all'idealismo. La condizione indispensabile della psichicità è il riferimento ad un oggetto, che può essere reale o fittizio, particolare o universale, una determinazione concreta o astratta, positiva o negativa. Ciò che importa, in ogni caso, è che ogni atto del pensiero sia sempre accompagnato da un contenuto. Le relazioni in cui il soggetto gnoseologico si trova coi vari ordini di realtà sono dunque molteplici e non univoche, come vogliono gli interpreti di un sapere assoluto e monodimensionale.

Torniamo però a Bonatelli. Abbiamo detto che egli mette a fuoco la valenza essenzialmente giudicativa della conoscenza. Secondo il parere dell'anziano filosofo, occorre primariamente dipanare la confusione fra «sapere» e «sentire», confusione che a suo parere ha viziato gran parte della storia del pensiero filosofico fin dalle origini eleatiche. Bonatelli nutre l'«antico sospetto» che una simile confusione coincida con il «germe infetto» che ha corrotto l'intera storia del pensiero e denuncia il pericolo che «un qualche errore fondamentale, introdottosi quasi furtivamente nella corrente del pensiero e diventato a dir così padrone di casa, basti a rendere frustranei tutti i nostri sforzi»<sup>486</sup>. Bonatelli polemizza qui contro le posizioni empiristiche ed intellettualistiche e intende rifondare il rapporto tra «sensazione» e «conoscenza» da un punto di vista spiritualistico, profondamente rinnovato però rispetto agli esiti eclettici della scuola del Mamiani. Come fa notare Ponzano, la strada aperta da Bonatelli fa leva sull'«impossibilità della sensazione a darci una conoscenza obbiettiva della realtà, perché la sensazione è uno stato e non un atto, che perché si abbia conoscenza bisogna uscir fuori dall'attualità psichica e idealizzare il fatto, e l'idealizzare implica l'atto di affermazione del pensiero: il giudizio. Ciò che è soggettivo per mezzo delle categorie e del pensiero logico diviene oggettivo, fornito di validità necessaria e universale, oggetto d'un mondo razionale, elemento d'un sistema in cui ogni parte è in rapporto col tutto, soddisfacimento dell'esigenza più profonda della ragione umana, che è coerenza, organicità e unità»<sup>487</sup>. Ponzano mette così in luce un aspetto fondamentale della riflessione bonatelliana: ovvero

<sup>484</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 50-51.

<sup>485</sup> È da notare che fin dai tempi della fondazione del Laboratorio di Psicologia a Firenze, De Sarlo, pur abbracciando una concezione in tutto e per tutto sperimentalista, fu sempre pienamente convinto dell'indissociabilità della psicologia con la filosofia, ed elaborò su questa base un programma psicologico spiritualistico di cui le pagine della *Cultura Filosofica* sono una perfetta testimonianza.

<sup>486</sup> Bonatelli, «Sentire e conoscere», *C.F.*, 1, (1909), p. 31.

<sup>487</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 15.

il fatto che la confusione «del sentire col sapere o conoscere» è paragonabile ad un «germe canceroso della filosofia», che, nel corso della storia del pensiero, ha messo capo ad una dottrina falsificante e corruttrice di tutto il dibattito gnoseologico<sup>488</sup>. Ciò non significa affatto che l'anziano spiritualista releghi l'elemento sensibile ai margini dell'attività umana. Egli piuttosto ricolloca la *sensazione* nel suo campo e ricorda come essa, pur essendo un mezzo innegabile di *conoscenza*, non possa essere considerata conoscenza essa medesima. Perché accade allora – si domanda Bonatelli – che la sensibilità sia considerata comunemente «*analogon rationis*»? La risposta per Bonatelli è semplice: fino ad un certo punto la *sensazione* può fare le veci della conoscenza; per esempio «si possono anche costruire degli apparati meccanici, i quali esercitino una funzione eguale, sotto un certo rispetto, alla conoscitiva»<sup>489</sup>, ma alla fine bisognerà ammettere che «pensare» implica sempre un preciso atto di giudizio e che l'esistente viene appreso dal pensiero grazie al «giudizio tetico», cosa che non avviene affatto nel campo della conoscenza sensibile. Non solo gli oggetti che compongono il mondo materiale e naturale, ma anche tutti gli elementi che siamo abituati a definire come «ideali», sono appresi attraverso il giudizio tetico. Entrambe le categorie di oggetti, (*attuali* e *ideali*), vengono apprese da atti di conoscenza giudicativa, cioè sono conosciute per intervento del pensiero logico, dal momento che la mente, per una necessità intrinseca, tende sempre a tradurre il «fatto» in «idea». Sta quindi nell'identità tra *pensiero* e *giudizio* il valore della conoscenza; finché il pensiero viene confuso con i «fatti psichici» o con le «sensazioni», non è possibile fare un passo avanti verso la comprensione del suo significato più profondo e si rimane invischianti in una concezione rozzamente materialista (empirica) della facoltà ragionativa. La messa in valore del pensiero nel processo di concettualizzazione ed inveroamento della realtà prende le mosse dal fatto che l'«oggetto» è sempre risolubile in elementi intellettuali, in quanto può essere determinato e compreso solo mediante nozioni universali. D'altra parte a Bonatelli non sfugge che anche le facoltà ragionate e logiche siano intimamente connesse<sup>490</sup>. Da questo punto di vista è comprensibile che sia Bonatelli che De Sarlo abbiano fatto notare come il pensiero possieda una «funzione semeiotica», vale a dire l'ufficio di significazione tramite cui il reale traspare al soggetto. L'attività conoscitiva possiede la particolarità di trarre dal reale l'intelligibile per mezzo dei processi e delle funzioni giudicative, che costituiscono i segni di comprensione dell'intera realtà. In estrema sintesi il *pensiero* significa e mette in valore il mondo giudicandolo. Se vogliamo afferrare la peculiarità del pensiero rispetto alle altre facoltà e il suo essere sovraordinato rispetto ad esse, e se si vuole comprendere il rapporto che intercorre tra *essere* e *conoscere* — continua Bonatelli — dobbiamo rintracciare la sua struttura portante in quell'atto giudicativo fondamentale e primordiale con cui la vita interna dell'uomo viene affermata nel suo immediato riferimento all'oggetto: quest'atto è appunto il giudizio tetico.

La riflessione sull'identità fra «giudizio» e «pensiero», si collega dunque alle riflessioni sul rapporto fra «essere» e «pensare». Il giudizio rappresenta l'atto con cui il soggetto giudicante afferra l'esistente, in un certo senso, il ponte naturale fra «essere» e «conoscere» e nel contempo la

<sup>488</sup> «Da questa verità innegabile, cioè, lo ripeto, che non c'è conoscenza se il soggetto e l'oggetto non stiano impassibili l'uno a fronte dell'altro, risulta evidentemente che il fatto del sentire non è un fatto conoscitivo, sibbene un fatto, per quanto sotto molti rispetti importantissimo, d'altra natura», ibid.

<sup>489</sup> Ibid., p. 16. Viene portato l'esempio del termometro. Da notare che la polemica ricalca le argomentazioni condotte da Aliotta contro la proposta di Annibale Pastore di considerare la mente umana come un modello meccanico, anzi un «modello fra gli altri modelli». L'errore per Bonatelli, come per gli altri ispiratori della rivista, non sta nell'attribuire alla sensibilità e ai suoi prodotti un valore, ma nel falsare il principio epistemologico identificando *sentire* e *conoscere*.

<sup>490</sup> Parla infatti di «consustanzialità» con la realtà.

prova migliore che fra i due termini esiste una correlazione che non può essere negata a meno di negare le esigenze basilari della ragione stessa e approdare ad esiti solipsistici.

Ma andiamo con ordine. Ogni pensiero, anche quello più elementare, si riferisce sempre ad un oggetto e ne afferma la verità o la falsità. Se da una parte ogni attività conoscitiva, in virtù della sua stessa natura, si deve per forza di cose riferire sempre ad un oggetto, allora «la realtà afferrata dal di dentro, per intuizione, ha ad essere solo nella coscienza»<sup>491</sup>. Il giudizio intellettuale è insomma — usando una nota espressione aristotelica — il *sinolo* di «oggetto» e «soggetto», di *materia* e *forma*, e rappresenta l'elemento attraverso cui il mondo traspare e viene alla luce.

Il pensiero giudicativo è una funzione primaria e originaria della mente che ci permette di orientarci fra i contenuti e gli oggetti del mondo, altrimenti amorfi e incomprensibili. Il rapporto tra il conosciuto e il conoscente si dà quindi solo nella forma del giudizio, ma il giudizio, a sua volta, non è ulteriormente definibile. Pretendere di definire questo atto conoscitivo originario appare a Bonatelli, (come del resto anche a De Sarlo), impossibile dal momento che per riconoscerne l'esistenza e conoscerne il meccanismo, bisogna solamente praticarlo, ovvero «piegarsi su se stessi e provarlo»<sup>492</sup>. Giudicare è una posizione spontanea dell'intelletto di fronte all'oggetto, rappresenta l'atto mentale che *afferra* la realtà<sup>493</sup> e ne afferma certe qualità e verità. In tal modo il concetto di «verità» muta radicalmente di segno rispetto a certe convinzioni filosofiche metafisiche o ai troppo facili entusiasmi di naturalisti e positivisti. La *verità* è certamente un'adeguazione dell'*atto* (del *soggetto*) all'*oggetto*, dell'atto mentale al contenuto reale, ma questo significa solo che «è vero o falso l'atto giudicativo secondo che è adeguato o no all'oggetto, sicché non si può dire che il contenuto rappresentativo è vero o falso per sé preso»<sup>494</sup>. In tal modo perde peso nelle riflessioni bonatelliane, la concezione della *verità* come corrispondenza e rispecchiamento tra pensiero e realtà. Egli respinge con nettezza la concezione della verità come «entità» o «determinazione reale di oggetti», che finisce per togliere ogni valore all'atto di credenza (la forma del giudizio) e alla relazione conoscitiva che — come relazione peculiare irriducibile — non può essere sostantivata. Bonatelli afferma il principio secondo cui non sono il contenuto o la materia ad essere veri o falsi, bensì il rapporto giudicativo fra *materia* e *soggetto* a decidere della verità o falsità di una proposizione.

In tal modo egli pone problemi importantissimi e traccia una linea da sviluppare scandendo i punti salienti dell'indagine gnoseologica e logica: la credenza è un atto del giudizio che afferma o nega la realtà; l'attività conoscitiva non è in alcun modo riassorbibile dall'attività pratica; il giudizio è un atto mentale specifico e irriducibile che ha la sua ragion d'essere in una necessità propria della funzione conoscitiva e in un peculiare ed originario rapporto fra *soggetto* e *oggetto*; la funzione gnoseologica non può in alcun modo essere ridotta ad attività pratica o sentimentale, (come fanno i pragmatisti), perché è una funzione intellettuale e atto di conoscenza che non ha come fine la valutazione dell'oggetto. Alla base dell'attività conoscitiva sta il criterio dell'evidenza e non altri criteri come pure si è spesso creduto, come la coerenza, l'assolutezza, ecc..

Certo si tratta di punti da sviluppare, ma Bonatelli ha il merito di impostare il problema compiendo un'operazione significativa, e cioè stabilendo un rapporto sano e compatibile fra i due termini del

---

<sup>491</sup> Steno Tedeschi, "Sulla funzione conoscitiva del giudizio", *C.F.*, 1, (1910), p. 32.

<sup>492</sup> Ibid., p. 35.

<sup>493</sup> I corsivi sono termini impiegati da Tedeschi nell'articolo citato; il pensiero, conclude l'autore, è «il riconoscere di un fatto che consta», *ibid.*

<sup>494</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 91.

mondo. *Soggetto ed oggetto, essere e conoscere, Io e mondo* si incontrano nell'atto immediato, originale e spontaneo del giudizio e questo incontro non è ulteriormente sondabile.

In omaggio all'opera di Francesco Bonatelli nel suo ottantesimo compleanno<sup>495</sup>, Franceschini sottolinea come l'anziano filosofo abbia saputo indagare e valorizzare l'importantanza della *coscienza*. Bonatelli — nota Franceschini — ha avuto la lucidità di isolare l'atto giudicativo come «l'unica attività che la costituisce essenzialmente»<sup>496</sup> attraverso cui la vita interna viene affermata nel suo immediato riferimento al soggetto. Non si tratta dunque di ricerche isolate, ma di proposte teoriche che trovano un preciso riscontro all'interno del dibattito gnoseologico ospitato dalla rivista fiorentina. E Franceschini non è il solo a riprendere e sviluppare il discorso bonatelliano.

L'identità di *pensiero* e *giudizio* e l'ipotesi che tale nesso sia anche una chiave di lettura insostituibile per risolvere le eventuali aporie di una cattiva maniera di intendere il rapporto fra *conoscenza* e *realtà*, sono convinzioni che travalicano l'ambito specialistico della logica. Ciò vale al di là degli scritti di Bonatelli; il giudizio rappresenta ad esempio per De Sarlo non solo una determinata posizione di fronte all'oggetto, ma una vera e propria «maniera di comportarsi» della mente. Bonatelli — sostiene De Sarlo — ha messo in luce che il giudizio è funzione originaria dello spirito, assolutamente irriducibile ad altre funzioni<sup>497</sup>, che si tratta insomma di un *prius* originario della mente, e che non è derivato da nulla e quindi assolutamente semplice. Il filosofo di Potenza, anche se non lo esplicita, si rifà qui alla lezione brentaniana sulla originalità e irriducibilità del fenomeno psichico. Ciò naturalmente non vuol dire che la realtà consista solo *nel giudizio e per il giudizio*, come vogliono gli idealisti, i quali infatti non si limitano a rendere equipollenti *pensiero* e *giudizio*, ma si spingono ben al di là, affermando l'identità di *ragione* e *realtà* (Hegel).

A differenza delle teorie idealistiche, l'attività giudicatrice non è la matrice del mondo ma non dimostra neppure di essere inerte, e si configura anzi come l'unico tipo di attività capace di esprimere una carica creativa e di dare senso al mondo. La posizione degli idealisti viene in tal modo ribaltata, senza del resto ripristinare l'oggettivismo, bensì rilanciando l'idea che mediante l'attività giudicatrice la mente trasfigura le sensazioni, le rappresentazioni, i contenuti psichici in modo da avere la rivelazione di sempre nuovi aspetti della realtà.

Il pensiero attraverso il giudizio, dalle forme più semplici a quelle più complesse, stabilisce, anzi *scopre*, relazioni fra enti reali; la mente dimostra di essere sempre in grado di raggiungere una «forma d'essere» rispettando l'oggettività del dato che le sta davanti senza venir meno alla sua funzione originale e insostituibile di centro di attività.

De Sarlo non potrebbe scegliere parole più limpide per fissare questo concetto: «pensare, insomma, non è soltanto avere presente qualcosa dinanzi alla mente, ma alloggiare in una rete di attinenze un dato fatto»<sup>498</sup>.

---

<sup>495</sup> In questa occasione la rivista esce con un numero speciale dedicato a Francesco Bonatelli «nel suo ottantesimo genetliaco», *C.F.*, 2, (1910).

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>497</sup> De Sarlo, «Intorno al pensiero», *C.F.*, 2, (1910); Anche De Sarlo attribuisce a Bonatelli il merito di aver ragionato per primo, (si intende dopo e in maniera diversa da Kant), sul valore del giudizio e sulla sua coincidenza con il pensiero. Sono due i punti centrali e originali che De Sarlo in questo articolo attribuisce a Bonatelli: 1) tutti i giudizi del pensiero hanno la loro prima radice nell'atto giudicativo che si esplica riconoscendo esistenze e ponendo relazioni; 2) il presupposto del giudizio concettuale è un giudizio inesprimibile per mezzo delle parole in quanto non è che una forma di conoscenza immediata.

In chiusura questi due punti sono espressi ancora più chiaramente: «1° è evitata la confusione tra rappresentazione e concetto, che è quanto dire tra attualità psichica e conoscenza; 2° è dimostrato [...] il nesso organico esistente tra giudizio e concetto quali aspetti o fasi di un unico processo (il processo di pensiero)», *ibid.*, p. 138.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 136



Anche a questo livello della discussione le soluzioni che disconoscono il valore della conoscenza concettuale (giudicativa), attribuendo invece la priorità a forme di conoscenza d'altra natura, sono rigettate come incongruenti, contraddittorie e improduttive.

### 3 La conoscenza certa

Con il passare del tempo l'indagine gnoseologica svolta sulle pagine della rivista comincia a dare frutti sempre più maturi. *L'idea della conoscenza e della verità*<sup>499</sup> del 1910, a firma del Direttore, è uno studio che generalizza e consolida posizioni pregresse, ma che ha il pregio di trovare una forma espressiva più efficace nel divulgare i risultati di anni di ricerche e dibattiti. In questo studio De Sarlo chiarisce che la conoscenza consiste da un lato in un'«attività soggettiva» diretta a produrre un mutamento nella vita del *soggetto* e dall'altro nella «messa in valore» di un *oggetto* che ha consistenza e realtà indipendentemente dall'attività conoscitiva del soggetto conoscente. «Attività soggettiva» e «messa in valore» di un oggetto indipendente rappresentano dunque i termini interdipendenti ma distinti dell'attività conoscitiva.

La conoscenza, così descritta, possiede i lineamenti di un rapporto speciale e privilegiato del «soggetto» con il dato oggettivo. Sicuramente la capacità conoscitiva è un principio fondamentale ed originale ben presente a tutte le persone sane di mente. Quando si utilizza il verbo «conoscere», ci si guarda bene dal confonderlo con altri verbi come «desiderare», «volere», «immaginare». La filosofia dei pragmatisti consiste invece proprio di questa confusione e su questo la *Cultura Filosofica* fa chiarezza: il soggetto possiede una speciale attitudine alla conoscenza e l'attività conoscitiva non è confondibile con nessun'altra attività. Il soggetto — riassume Ponzano — è per De Sarlo «unità della molteplicità degli atti psichici» e non una semplice aggregazione, come pensavano gli empiristi, o flusso continuo della realtà, come arriva a sostenere Bergson, o unità ideale e pura forma, come aveva sostenuto Kant. Al contrario, il soggetto gnoseologico «esplica atti», è «agente» e non può che «essere reale». Per questo sono da respingere tutte quelle teorie, a cominciare da Hume, che in un modo o nell'altro, hanno considerato l'Io come una pura finzione, come forma rispetto ai vari fatti psichici e all'attività concreta del soggetto. Il *Soggetto* dunque non ha i lineamenti dell'«Io puro», ma è un *reale* fra altri reali, che ha però la particolarità di poter mettere in rilievo alcuni caratteri della realtà e di far trasparire, attraverso la sua attitudine e attività gnoseologica, il mondo e la stessa attività conoscitiva.

Abbiamo visto che conoscere significa «mettere in valore un oggetto»; operazione che ha luogo solamente attraverso un atto giudicativo. Il giudizio conoscitivo non è altro che il contatto — «*Anfassung*»<sup>500</sup> in lingua tedesca — fra il soggetto e il mondo; ma ciò non avviene — nota De Sarlo — secondo un «meccanismo inferenziale», cioè attraverso una intuizione, perché si tratta di «una specie di trasposizione o traduzione che la mente per una necessità che le è inerente fa di elementi subbiettivi in fatti obbiettivi»<sup>501</sup>. Qualcosa si presenta alla mente in maniera del tutto autonoma ed «esige», in qualche modo, pieno riconoscimento ed adesione.

Sintetizzando possiamo dire che l'essenza del processo conoscitivo va posta «nel fatto peculiarissimo per cui la mente, date certe condizioni e giunta ad un certo stadio del suo sviluppo, ha

---

<sup>499</sup> De Sarlo, «L'idea della conoscenza e della verità», *C.F.*, 4, (1910).

<sup>500</sup> «*Anfassen*» vuol dire in tedesco «afferrare» e si usa anche come sinonimo di *verstehen*, (comprendere).

<sup>501</sup> De Sarlo, «L'idea della conoscenza e della verità», *C.F.*, 4, (1910), p. 347.

la rivelazione di una forma di realtà indipendente»<sup>502</sup>. Non vale obiettare la possibilità dell'errore e sostenere che questa sia un fatto corruttore della facoltà conoscitiva. Proprio l'esistenza di *falsificatori* è invece la prova più significativa del fatto che la mente possiede la capacità incorruttibile di autocriticare se stessa. Riconoscendo di aver sbagliato, cogliendo così l'opportunità di avvicinarsi sempre di più ad un'adeguata comprensione ed intelligenza della realtà imparando dall'errore a correggersi, la ragione elabora una conoscenza progressivamente sempre più attendibile della realtà<sup>503</sup>.

Una concezione che può apparire modesta e insufficiente soltanto a chi concepisce l'attività conoscitiva nei termini di un'illuminazione che spalanca le porte alla mente sull'universale.

Il pensiero deve essere preso per quello che realmente è, vale a dire un processo atto a rivelare la realtà distinguendosi. Di conseguenza il rapporto tra *pensiero* e *realtà* è unico e quindi irreducibile a qualsiasi altro e può essere appreso solo nell'atto conoscitivo. De Sarlo, connette il concetto di «realtà» a quello di «verità», evidenziando come l'esperienza conoscitiva conduca al vero e non al *verosimile* e lega il cammino verso il disvelamento del mondo al modo in cui gli uomini giudicano il reale. Se *vero* e *falso* potessero essere riducibili ad altri concetti come a quelli di «utile» e «nocivo», perché mai ci sarebbe bisogno di differenziarli? Perché invece di moltiplicare le parole non si potrebbero utilizzare soltanto i termini *nocivo* e *utile*, mandando definitivamente in soffitta *vero* e *falso*?

Perché la mente costruisce e ripropone puntualmente il concetto di *vero* se — come affermano i pragmatisti — *vero* e *utile* sono concetti che vanno a coincidere? Sembra che il linguaggio si ribelli spontaneamente a questo tipo di «filosofemi». Per non parlare poi di chi riconduce i concetti di *vero* e *falso* a motivazioni di carattere puramente *economico* o *strumentale*!

De Sarlo attacca ovviamente anche l'indirizzo *edonistico*, sostenendo che le sue fondamenta sono fragili e facilmente ascrivibili ad un'impostazione neo-eclettistica. In primo luogo non risulta affatto facile isolare una formula unica del concetto di *economia*, sebbene da alcuni sia stata considerata il principale fattore dello sviluppo della conoscenza<sup>504</sup>. Chi vuole risolvere il problema gnoseologico utilizzando unicamente ragionamenti di tipo economico, biologico, utilitaristico incorre in difficoltà serie, perché è portato a snaturare ogni legame originario e necessario fra *conoscenza*, *realtà* e *verità*. I sostenitori di pure forme di biologismo e psicologismo gnoseologiche si troveranno sempre a dover affrontare lo «scoglio insormontabile» dell'irriducibilità del pensiero al mondo oggettivo:

Il fatto è che il pensiero mentre ci rivela la realtà, anzi per ciò stesso che ce la rivela, ci mette sott'occhio l'impossibilità che esso venga identificato con la realtà stessa. [...] Il circolo dunque vien ad essere evitato solo se il pensiero (e la verità) è preso per quello che realmente è, vale a dire come processo atto a rivelare la realtà, distinguendosi, come

---

<sup>502</sup> Ibid., Antonio Lantrua indica proprio in questo il nerbo dell'«antica definizione del concetto» formulata dalla scolastica medievale. Gli scolastici definirono infatti il concetto come «il risultato della semplice apprensione», definizione che in sé rimane piuttosto vaga ma che consolida l'idea secondo cui il concetto nasca dall'atto dell'intelligenza, il che poi significa che l'intelligenza *ad-prehendit aliquid* (apprende qualcosa che non è coscienza, che le rimane estraneo). I medievali insomma concepiscono il concetto come rivelatore dell'essenza di qualcosa che non è concetto. La definizione del concetto come *simplex apprensio* non è certo più proponibile visto i progressi della logica e della gnoseologia, ma dimostra di essere una pietra miliare del ragionamento filosofico. Lantrua, «L'antica e la moderna definizione del concetto», *C.F.*, 6, (1914).

<sup>503</sup> De Sarlo ribadisce in più luoghi che è proprio l'autocritica sull'errore la più bella dimostrazione della correlazione organica della mente con la realtà; De Sarlo, «L'idea della conoscenza e della verità», *C.F.*, 4, (1910).

<sup>504</sup> Il principio economico a volte sembra essere un corollario della teoria darwiniana della selezione naturale, altre volte un risultato dell'abitudine e della tendenza quotidiana a selezionare l'«utile», altre volte un semplice derivato delle funzioni psichiche e così via.

forma di attività dello spirito che, mentre rivela sé stesso, rivela ciò che non è solo pensiero, pur essendo cosiffatto da poter esser rivelato soltanto per mezzo del pensiero<sup>505</sup>

Una linea questa che raccoglie consensi e stimola anche i giovani al lavoro. Ricostruendo le differenze fra l'antica e la moderna definizione del concetto, Antonio Lantrua fa perno proprio sulla «fiducia nella capacità del concetto di attingere e rivelare l'essenza delle cose»<sup>506</sup>. Dalla *simplex apprehensio*<sup>507</sup> degli scolastici si passa alla definizione moderna del concetto secondo la quale esso «è la sintesi delle note che formano l'essenza di una cosa»<sup>508</sup>. Con la vecchia definizione del concetto, («semplice apprehensione dell'oggetto»), si ammetteva che da ogni apprehensione nasce un concetto, (il che secondo Lantrua non corrisponde a verità perché esistono numerosi casi di apprehensioni che non danno vita a concetti corrispondenti). Con la definizione moderna, (concetto come «sintesi delle note che formano l'essenza di una cosa»), il concetto diventa il prodotto di una apprehensione complessa e sorgono problemi gravissimi:

perché il concetto si riveli come sintesi di note, e di note essenziali per giunta (senza di che non sarebbe più concetto), è gioco forza che le note stesse appariscano nella loro reciproca distinzione e nei loro rapporti di coordinazione e di subordinazione, con tal chiarezza e precisione da rendere possibile la scelta di quelle tra esse che possono dirsi note primarie, rispetto alle altre che si diranno secondarie o derivate<sup>509</sup>

Dunque il concetto, secondo la definizione moderna, è un dato complesso che compendia solo alcuni aspetti (*note*) di un determinato oggetto di studio e ne stabilisce una rigida gerarchia. Le conseguenze sono gravi perché portano all'assurda conclusione che solo quei concetti capaci di una elaborazione critica, totale e di unità logica sarebbero in grado di potere essere definiti appunto «concetti»; vale a dire solo i concetti scientifici, perché si tratta degli unici rispondenti alla definizione moderna del concetto come «sintesi delle note che formano l'essenza di una cosa». «E allora», — si interroga Lantrua — «tutti gli altri atti di intelligenza che non danno per prodotto un concetto, che cosa danno?»<sup>510</sup>. In tal modo larghe porzioni del pensiero umano resterebbero tagliate fuori da questa troppo restrittiva definizione di *concetto*. A parere di Lantrua bisogna dunque mettere in discussione la definizione moderna del termine «concetto», perché essa è «frutto di una illusione del pensiero»<sup>511</sup>, dal momento che — e siamo arrivati al punto che ci sembra importante sottolineare — «si è creduto di cogliere più intimamente l'essenza del concetto, considerandolo nei casi in cui esso ha il massimo valore logico; e non ci si è avveduti che per tal via il concetto veniva il più delle volte a svanire: perché il più delle volte l'atto dell'intelligenza coglie sì l'essenza delle cose, ma la coglie per qualche suo aspetto particolare, non già nella sua totalità, la coglie come dato

---

<sup>505</sup> Ibid., p. 350.

<sup>506</sup> Lantrua, A., "L'antica e la moderna definizione del concetto", *C.F.*, 6, (1914), p. 544.

<sup>507</sup> Il concetto inteso come «semplice apprehensione» è apparso in epoca moderna insufficiente perché «solo il concetto che dimostra la capacità di attingere e rivelare l'essenza delle cose può dirsi concetto logico», *ibid.*, p. 545.

<sup>508</sup> Ibid.

<sup>509</sup> Ibid.

<sup>510</sup> Ibid.; il fallimento della moderna teoria del concetto è denunciata da Lantrua anche sul piano meramente logico, perché mette capo ad un paradosso da cui è possibile uscire soltanto cambiando radicalmente la teoria del giudizio, e smettendo di considerarlo come «sintesi di concetti»: «la conseguenza più grave, ed apparentemente paradossale, della nuova maniera di concepire il concetto è questa: che la formazione del concetto diventa logicamente impossibile. Ogni concetto, come più sopra è stato detto, è qualcosa di molto complesso, ed è frutto di una non indifferente elaborazione di dati anteriori, senza di che non si attua l'analisi e la sintesi delle note attinenti all'essenza del concetto. Siffatta elaborazione di dati anteriori non si può compiere se non per mezzo di serie più o meno ampie di giudizi di distinzione, astrazione, comparazione, coordinazione, subordinazione: e tali giudizi non sono possibili come giudizi logici, poiché il giudizio logico suppone a sua volta il concetto, al quale ancora non si è pervenuti», *ibid.*, p. 547.

<sup>511</sup> Ibid., p. 548

che è o si presenta semplice, non già come una *sintesi organica*»<sup>512</sup>. Lantrua pone qui l'accento su un problema cruciale: se da una parte è impossibile ritornare ad una concezione troppo semplicistica dell'attività conoscitiva com'era quella medievale (concetti come la semplice «apprensione dell'oggetto»), nella quale non si sentiva la necessità di giustificare la capacità dell'uomo di conoscere il *reale* e il *vero* dal momento che si partiva dal presupposto teologico che Dio avesse concesso questo nume intellettuale all'uomo per conoscere la realtà da lui creata, non è neppure possibile assecondare quegli indirizzi di pensiero che concepiscono il *conoscere* come qualcosa di estremamente selettivo, valido soltanto nel caso dei giudizi logici perfetti che sono poi quelli delle scienze positive.

Per Lantrua è importante affermare che anche quando ci troviamo di fronte ad un concetto il cui «valore logico» è soltanto parziale — come del resto accade nel maggior numero dei casi e nella totalità dei giudizi espressi dal pensiero comune — siamo comunque obbligati a riconoscergli un certo valore di verità. Per esempio i giudizi del pensiero comune «colgono e significano, benché incompiutamente, qualche elemento del reale, qualche cosa di essenziale»<sup>513</sup> e rientrano a pieno titolo nella capacità di significare e comprendere il mondo posseduta dalla nostra facoltà conoscitiva. È necessario superare dunque la definizione moderna del *concetto*, perché troppo selettiva e incapace di cogliere la natura plurale del valore di verità di tutte le forme in cui il pensiero umano si presenta. La nuova definizione del «concetto» deve tenere conto di due aspetti decisivi: 1) non tutti i concetti sono perfetti e puri; 2) non tutti i concetti logici colgono qualche aspetto del reale.

Il ragionamento proposto da Lantrua partecipa alla definizione di una concezione più sobria della conoscenza che tiene conto di tutte le sfaccettature dell'attività giudicativa. Il concetto — secondo questa nuova definizione — non è altro che la forma intellettuale con cui l'intelletto fa rivivere in sé la forma sostanziale di tutto ciò che è oggetto dell'intelligenza. Un punto di vista che non trova concordi tutti i collaboratori della rivista, ma sicuramente Lantrua tocca corde importanti quando insiste sul fatto che una tale definizione si articola in almeno tre punti cruciali: a) [il concetto] è nello spirito, anzi precisamente nello spirito toretico; b) [il concetto] è rivelazione di qualcosa di essenziale, che corrisponde all'essenza delle cose; c) [il concetto] è un dato primario del pensiero logico perché sorge nella mente *quandocumque intellectus actu intelligit* senza bisogno di nessun altro antecedente che non sia l'attività dell'intelletto<sup>514</sup>.

Torniamo ora allo scritto di De Sarlo e alla sua polemica contro tutte le forme di *edonismo* ed *economicismo* che puntano a ridurre l'attività del pensiero ad elementi eteronomi, sradicandolo dal rapporto con il *reale* e con il *vero*.

È bene fare emergere come per il Direttore non sia affatto vero che i processi conoscitivi implicino sempre *semplificazione*, *abbreviazione* e quindi diminuzione del lavoro<sup>515</sup>. L'essenza del ragionamento non sta nel numero maggiore o minore dei termini impiegati o risparmiati («principio

---

<sup>512</sup> Ibid.

<sup>513</sup> Lantrua si avvale di quest'esempio: il concetto la neve è bianca del montanaro ignorante, è certamente incompiuto, o anche erroneo, ma è pur sempre un concetto, vale a dire è un'apprensione intellettuale di una determinata realtà.

<sup>514</sup> Qui si è sintetizzato il ragionamento di Lantrua riportando però fedelmente i suoi punti fondamentali

<sup>515</sup> Cardine del pragmatismo di Vailati è invece l'idea che il lavoro mentale sia un prezioso materiale da risparmiare: «è insomma avvenuta una specie di selezione naturale nel campo del pensiero: un po' come le api son giunte a scegliere per i loro favi la forma esagonale risparmiando materiale (Pappo Alessandrino, Darwin), così la meccanica è andata costruendo la sua forma attuale nel modo adatto ad economizzare quel preziosissimo tra i materiali del mondo che è il pensiero dell'uomo». Vailati, "Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze", in *Il metodo della filosofia*, cit., p. 40

di economia»), ma nella peculiarità del rapporto tra i termini stessi e nella particolarità del momento genetico della loro formazione. L'esperienza conoscitiva ha i caratteri dell'«irriducibilità a qualcosa d'altro», dell'«originarietà» ed è per sua natura insostituibile nella sua funzione di accesso al mondo. Senza questa peculiarissima e fondamentale funzione, nessuno potrebbe svincolarsi da una condizione di amorfo solipsismo<sup>516</sup>, e gli uomini rimarrebbero imprigionati in quelli che Paolo Parrini, nel suo libro *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento*<sup>517</sup>, definisce i «bassifondi della soggettività».

Detto ciò, è importante sottolineare che non è possibile dare una definizione del *pensiero* perché, lo abbiamo sottolineato più volte, si tratta di un atto originario e semplice, un «*prius*» della realtà al di là del quale è impossibile pretendere di andare. De Sarlo non ha difficoltà ad ammettere che «il nodo della questione in fondo sta qui; nel tenere ben presente che del rapporto conoscitivo noi non possiamo a rigore dare una definizione, ma solo l'indicazione e la dilucidazione suggerita da ciò che osserviamo e sperimentiamo in noi stessi nell'atto che conosciamo»<sup>518</sup>. L'esperienza conoscitiva per De Sarlo, pur costituendo la porta d'accesso al mondo, non è *il mondo*, né tantomeno la sua fonte creatrice. Non bisogna mai dimenticare che il direttore si confronta con Brentano ed intende il rapporto di coscienza come «intenzionale». L'oggetto pensato non è solubile nell'atto psichico, perché il pensiero è sempre «pensiero di qualcosa». Gentile — scrive a questo proposito Ponzano — «tende a ridurre ogni relazione a relazione di identità, il che è assurdo. Per l'attualista c'è una sola alternativa: o tutto è fatto di pensiero umano, o niente può essere fatto dal pensiero. Invece c'è una terza via o possibilità [...] ed è che, se il mondo non è tutto nell'atto del pensiero umano, questo, come parte del mondo può riflettere tutta la realtà e se stesso, e contribuire all'incremento della realtà fin dove può e fin dove le sue capacità possono svilupparsi»<sup>519</sup>.

De Sarlo concepisce l'insorgenza conoscitiva nei termini di una potenzialità essenziale dell'attività umana, capace di instaurare un'armonia e una correlazione con il resto della realtà, senza le quali l'uomo sarebbe cieco negli occhi e nello spirito e capace di condurre una vita totalmente altra da quella che egli effettivamente vive:

La virtù meravigliosa del pensiero si manifesta appunto in questo, che ciò che non è parte della coscienza possa per suo mezzo giungere a rivelarsi ad essa come differente ed eterogeneo, pure essendo però sempre rappresentato da uno stato, atto o processo mentale<sup>520</sup>

Spostarsi da questo terreno significa cadere in pieno equivoco mistico e dare vita a logomachie della peggior specie che finiscono per abbassare le facoltà conoscitive dell'uomo a sfuggenti ed isolati lampi di luce che dimostrano soltanto «ciò che può dare la fantasia speculativa, abbandonata a se stessa, priva di ogni regola e misura»<sup>521</sup>.

Tenendo presente tale prospettiva gnoseologica, è possibile comprendere la critica allo *psicologismo* degenerato. Fra tutti è interessante il ragionamento di Levi, il quale definisce lo

---

<sup>516</sup> Grazie all'esperienza conoscitiva non maturiamo solamente la coscienza di esistere o vivere, ma anche di essere «altro» e contenere «altro»; V. De Sarlo, «L'idea della conoscenza e della verità», *C.F.*, 4, (1910).

<sup>517</sup> Parrini, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento*, cit.

<sup>518</sup> De Sarlo, «L'idea della conoscenza e della verità», *C.F.*, 4, (1910), p. 361-362.

<sup>519</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 34.

<sup>520</sup> De Sarlo, «L'idea della conoscenza e della verità», *C.F.*, 4, (1910), p. 362.

<sup>521</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 39.

*psicologismo* come il tentativo di ridurre tutta l'attività del pensiero, nelle sue diverse esplicazioni, alle forme e alle leggi dell'esperienza psichica<sup>522</sup>.

Una certa *forma mentis* psicologista si ritrova trasversalmente nelle elaborazioni di pensatori o scienziati anche molto distanti fra loro<sup>523</sup>, e questo perché si tratta di istanze che costituiscono il brodo di cultura entro cui si muove la maggior parte delle manifestazioni del pensiero filosofico dei primi del secolo.

In un lungo ed articolato contributo intitolato *I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea*<sup>524</sup> De Sarlo chiarisce la sua posizione:

Non rimane dunque che concepire la conoscenza come un qualche di diverso da ciò che semplicemente è, pur essendo coordinato, organicamente connesso con la realtà stessa. La mente in quanto conoscente non crea il reale, né accidentalmente vi si aggiunge, ma lo mette in valore in quanto per opera sua ciò che è solo potenzialmente conoscenza [...] diviene di fatto conoscenza<sup>525</sup>

Torna qui con chiarezza il fatto che conoscere significa «mettere in valore» il *reale*, e tale valorizzazione della realtà viene definita da De Sarlo capacità «semiotica» della ragione nei confronti del mondo. L'aggettivo *semiotico* indica, come abbiamo già avuto modo di vedere, la possibilità della «realtà» di essere pensata e *valorizzata*, perché essa nel suo fondamento è «percipi est intelligi». La credenza che l'oggetto sia sempre risolubile in elementi intellettuali non è dunque il risultato, bensì il presupposto di qualsiasi conoscenza e la base del suo valore *semiotico*.

Da una parte la conoscenza è un fatto tra gli altri fatti, perché esiste, (è un ente fra gli enti dal momento che i processi mentali si svolgono sempre nella mente, la quale possiede pure il coefficiente dell'esistenza), e d'altra parte ha un valore irrisolubile in qualcosa di esterno e sta per «altro da sé». Una cosa è vivere ed esperire un fatto, altra cosa è conoscerlo. Come e perché sussista questa differenza nessuno può dirlo. Come e perché la realtà abbia per l'uomo un valore *semiotico* (datore e portatore di valore), è semplicemente un fatto da constatare e non un problema da risolvere:

Ed ora è facile rispondere alla domanda da che cosa sia determinato il progressivo sviluppo della conoscenza: dal bisogno [...] di fissare tutto ciò che vi ha di conforme alla ragione e quindi di assimilabile da essa, mediante la traduzione in rapporti razionali della realtà presa questa nel più largo senso<sup>526</sup>

#### **4 Le fonti della conoscenza**

Un simile approccio al problema gnoseologico consiste nel superare una concezione limitata al solo pensiero logico e alla facoltà di ragione e restituisce alla dimensione conoscitiva una ricchezza di sfumature e significati andata smarrita nella considerazione intellettualistica. Le indagini che abbiamo riportato finora sono orientate a sondare tutte le sfaccettature che compongono la più ricca fonte dell'attività umana, nella convinzione che la ragione non si limiti al calcolo geometrico e combinatorio, ma si avvalga invece di molte e diversificate fonti.

---

<sup>522</sup> Levi, "Lo psicologismo logico", *C.F.*, 1, (1909).

<sup>523</sup> Cfr., Ambrosi, "Per una monografia italiana sopra Hermann Lotze (parte II)", *C.F.*, 4, (1909) e A. Levi, "Lo psicologismo logico", (parte II)", *C.F.*, 3, (1909).

<sup>524</sup> De Sarlo, "I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea" (parte II), *C.F.*, 5, (1910).

<sup>525</sup> Ibid., p. 570.

<sup>526</sup> Ibid., p. 573

A tal proposito vale la pena annotare un breve ma incisivo intervento di Enzo Bonaventura sulle differenze fra «pensiero psicologico» e «pensiero logico»<sup>527</sup>, dove — senza mezzi termini — si sostiene che «il pensiero psicologico è molto più ricco e vario del pensiero logico»:

I concetti, i giudizi, i ragionamenti assumono nella psiche di ciascun individuo un colorito personale e si differenziano per sottili e per significative sfumature come le molteplici tinte in cui si spezza un unico raggio luminoso nel passare attraverso prismi di diversa struttura<sup>528</sup>

L'ampiezza di vedute che porta Bonaventura a valorizzare la ricchezza del «pensiero psicologico» non implica affatto un declassamento del giudizio logico o il ricorso a scappatoie extrarazionali. Il pensiero logico riveste la funzione di intelaiatura del pensiero, una sorta di colonna portante da cui non è possibile prescindere:

Spogliando i molteplici atteggiamenti del pensiero psicologico dei ricchi colori che li rivestono, rimane nuda la loro forma comune, il monotono schema ritmico nascosto sotto le più belle e varie melodie. Pure questa forma comune, questo uniforme schema ha il grandissimo significato di essere ciò che vi è di permanente nel pensiero, ciò che non varia da individuo a individuo, da contenuto a contenuto, di esprimere ciò che nella ragione vi ha di universale. Qui sta l'importanza del pensiero logico: il mondo della logica è veramente il mondo degli universali<sup>529</sup>

Il pensiero moderno, fin dai suoi primi passi, ha affermato un nesso strettissimo tra «foro interiore» ed esperienza gnoseologica, (basta pensare al ragionamento sviluppato da Cartesio nelle sue *Meditazioni*). Bonaventura non fa altro che mettere in rilievo il valore di questo intreccio per rinsaldare la dignità della ragione, in un periodo storico in cui si tende a privilegiare l'esperienza vissuta in funzione mistica.

Sulla stessa lunghezza d'onda interviene De Sarlo, il quale ricorda che l'esperienza interna costituisce uno dei domini speciali a cui è rivolta l'attività conoscitiva. S'illude certamente chi crede di ricavare tutto dall'esperienza vissuta (l'*Erlebniss* tedesca), ma sbaglia anche chi deriva ogni conoscenza possibile dal puro pensiero e desidera addirittura — come rivela di Croce nei suoi quaderni — diventare *tutto pensiero*:

anche coloro che credono di poter trarre dal puro pensiero i vari ordini di realtà e di poter prescindere nelle loro speculazioni da qualsiasi riferimento all'esperienza, parlano continuamente di volontà e di desiderio, di passioni e di sentimenti, d'interesse teorico e di interesse pratico, di tendenze e di gusti<sup>530</sup>

Per De Sarlo è chiaro che l'aver distinto — e addirittura opposto frontalmente — l'esperienza interna a quella esterna, è stato uno dei più grandi malintesi della storia del pensiero filosofico e scientifico perché, una volta avallato tale pregiudizio, si giunge ad assorbire ogni realtà nella *psiche*, oppure a scavare fra *oggetto fisico* ed *esperienza psichica* un solco incolmabile.

Posizioni che risultano opposte soltanto in apparenza dal momento che si basano su argomentazioni parimenti fallaci. De Sarlo, qui come in altri luoghi, torna ad insistere sulla non riducibilità dell'*essere* e *pensiero*. Se il mondo presenta un aspetto irriducibilmente plurale, anche l'accesso al mondo da parte dell'esperienza conoscitiva non può essere concepito come unilaterale ed esclusivo esercizio delle facoltà di ragione, per di più se si riduce la *ragione* all'esercizio della *logica*.

---

<sup>527</sup> Enzo Bonaventura, «Il giudizio particolare, sua natura e sua funzione nel ragionamento», *C.F.*, 6, (1914).

<sup>528</sup> Ibid., p. 514.

<sup>529</sup> Ibid., p. 515

<sup>530</sup> De Sarlo, «Il fondamento del sapere empirico», *C.F.*, 2, (1912), p. 180.

Chi ha tentato di ridurre ad una «la relazione in cui l'esperienza psichica si trova coi vari ordini di realtà»<sup>531</sup> è incorso in un fallimento, perché il rapporto fra *esperienza psichica* e *realtà* consiste «non di una sola relazione, ma di molteplici relazioni»<sup>532</sup>.

Dato che il mondo non risulta un monolite uniforme, neppure la conoscenza potrà essere concepita in maniera univoca e rigida e presenterà infinite facce, infinite possibilità di accesso lungo un infinito percorso storico di esperienze, errori e successi. L'attività psichica che si verifica nei singoli «centri di coscienza», non coincide con gli enti e non si riferisce a loro nella forma di «duplicati», (come pensava la gnoseologia di matrice cristiana). Fra *conoscente* e *conosciuto* esiste tutto uno spazio dove si apre la possibilità di un ventaglio vastissimo di accessi al sapere, e variegate «condizioni atte a provocare l'esplicazione dell'attività psichica»<sup>533</sup>.

Cosa accade dunque secondo De Sarlo quando conosciamo qualcosa? Innanzi tutto «dirigiamo sempre la nostra attività verso un qualche obbietto»<sup>534</sup> che può essere *reale* o *fittizio*, *particolare* od *universale*, *concreto* od *astratto*, ma costituisce sempre il termine di ogni esperienza psichica.

Conseguenza immediata di questo ragionamento, (oltre naturalmente la dualità di *soggetto* ed *oggetto* di cui abbiamo ampiamente trattato), è che l'esperienza conoscitiva deve essere intesa come una forma di «attività». La conoscenza pertanto non consiste in categorie e schemi astratti, bensì in un insieme di *atti* e *azioni*. Essi sono però «qualcosa che accade nel tempo, qualcosa che sorge e si dilegua in un determinato punto della durata»<sup>535</sup>, da non confondere con l'«atto puro» dei gentiliani o con l'«azione» dei pragmatisti.

Riflettendo sul *fondamento del sapere empirico*, De Sarlo si rende conto che una volta smentita «ogni forma di immanenza e di inclusione dell'obbietto nell'atto psichico corrispondente»<sup>536</sup>, la filosofia deve anche rinunciare ad indicare vie d'accesso al sapere esclusive ed escludenti. Il mondo degli enti in cui noi siamo immersi e di cui siamo parte organica è capace di entrare «in un rapporto specialissimo, irriducibile e non altrimenti definibile con la coscienza»<sup>537</sup>, ma tale rapporto non avviene necessariamente su un solo binario:

molti credono che col cancellare ogni differenza tra sensazione e pensiero, tra volere e intelligenza, tra agire e contemplare si possa assurgere ad una concezione più profonda della realtà; ma questa è pura illusione<sup>538</sup>

Una volta sancito il valore delle distinzioni, è anche necessario ricordare che ridurre l'attività conoscitiva a termini minimi o ad un solo fattore significherebbe sbarrarsi la strada verso una comprensione più piena del significato.

Sta probabilmente qui il senso della dura polemica condotta contro Enriques nell'articolo *Il problema della realtà*<sup>539</sup>. Si tratta di una recensione dove viene aspramente criticata la riduzione della realtà, compiuta dallo scienziato livornese, a «due tipi fondamentali», vale a dire al «tipo scientifico» e al «tipo religioso».

---

<sup>531</sup> Ibid., p. 184.

<sup>532</sup> Ibid.

<sup>533</sup> Ibid., p. 188.

<sup>534</sup> Ibid., p. 189.

<sup>535</sup> Ibid., p. 190; all'«atto puro» di Gentile, Gramsci opporrà nei *Quaderni* l'«atto impuro» in una prospettiva comunque ben diversa da quella sondata da De Sarlo perché legata alla teoria del valore di Marx e al modello politico di Lenin.

<sup>536</sup> Ibid., p. 191.

<sup>537</sup> Ibid.

<sup>538</sup> De Sarlo, «Il soggetto», *C.F.*, 2, (1914), p. 119.

<sup>539</sup> De Sarlo, «Enriques, Il problema della realtà», *C.F.*, 2, (1912). L'articolo di Enriques era stato pubblicato su *Scientia*, vol. IX, XVIII-2, pp. 257-274.



Una polemica a tratti incomprensibile quella contro Enriques, il quale era rimasto fra i pochi in Italia «a sostenere il lavoro degli scienziati e non degli specialisti»<sup>540</sup> e a lavorare ad un concetto di «realtà» incentrata sul «*coordinamento dei dati* [epistemologici] convenientemente associati»<sup>541</sup>.

Le vedute *religiosa* e *scientifica* — argomenta Enriques — si escludono a vicenda, perché i giudizi *artistico*, *etico*, e *sentimentale* (che costituiscono le fondamenta del «giudizio religioso»), sono «perturbatori» rispetto al giudizio scientifico.

Da quello che abbiamo avuto modo di vedere, De Sarlo e collaboratori non potevano accettare una simile visione del *giudizio*, dal momento che lavoravano ad allargare, e non a restringere, la sua portata. Enriques, al contrario, ricade nel pregiudizio positivista che pretendeva di separare le facoltà conoscitive, stabilendo gerarchie ingiustificabili e archiviando come «secondari» o «marginali» molti aspetti che invece risultano fondamentali nella vita intellettuale e morale degli uomini. Il risultato del lavoro enriquesiano — incalza De Sarlo — è quello di isolare ermeticamente la facoltà di ragione *stricto sensu* da tutto il resto, e contemporaneamente di inaridirla e corromperla in maniera irrimediabile.

Il passo falso, di matrice positivista, in cui cade il matematico livornese, è appunto la scissura tra i due «tipi fondamentali» del giudizio (*religioso* e *scientifico*); Enriques, una volta posta tale differenza, non può infatti evitare di cadere in contraddizione sul problema cruciale del *valore*. Se le cose stessero realmente così, se l'«approccio religioso», (nel senso con cui Enriques chiarisce il significato di questo concetto e cioè dell'insieme di giudizi *artistici*, *etici* e *sentimentali*), fosse qualitativamente differente da quello *scientifico*, se i giudizi etici fossero nettamente distinguibili da quelli analitici e sintetici, ci si troverebbe nell'impossibilità di estendere la copertura del *valore* a tutta la realtà, perché ciò andrebbe contro l'evidenza della ragione e dei fatti e perché il tipo dei giudizi grazie a cui è possibile esprimere il coefficiente di valore rientra nel campo dei «giudizi religiosi» e non «scientifici». Eppure una volta introdotte simili lacerazioni e ricondotta l'attività conoscitiva umana ad una dimensione rigorosamente e puramente razionale, l'«approccio scientifico» si troverà comunque a dover giustificare l'estromissione del valore dalla considerazione della realtà, dal momento che l'indifferenza per i valori implica anche l'indifferenza per il sapere, (visto che la conoscenza, fin dai tempi di Aristotele e Platone è innegabilmente un valore) e questa impostazione condurrebbe necessariamente alla morte della scienza.

Enriques — conclude De Sarlo — si fa banditore di una concezione della scienza mutuata dai positivisti, con idee del tutto incapaci di reagire alle prime ondate della *Krisis*. La soluzione del

---

<sup>540</sup> Santucci, *Eredi del positivismo*, cit., p. 12.

<sup>541</sup> Enriques, *Scienza e razionalismo*, Bologna, Zanichelli, 1990, p. 19; riportiamo la citazione integrale, perché può essere utile a stabilire un confronto tra la soluzione enriquesiana del problema epistemologico e la prospettiva di De Sarlo: «la realtà significa [è] sempre un rapporto invariante di successione o di concomitanza tra certe sensazioni e certe condizioni volontariamente disposte, in breve un rapporto fra volontà e sensazione. Di guisa che la conoscenza di un reale implica sempre il coordinamento dei dati convenientemente associati. In altre parole la realtà non è un dato puro ma qualcosa di costruito mercé l'attività razionale coordinatrice. Al pari della realtà che appartiene alla vita comune, anche la realtà scientifica è una costruzione razionale che coordina i dati sensibili. Il concetto costruito dalla scienza rappresenta i fatti in modo approssimato; perciò nella sua determinazione entra — è vero — un elemento arbitrario ed una scelta economica; ma l'arbitrio è contenuto nei limiti dell'approssimazione segnata dalle esperienze e per quanto riguarda al progresso della costruzione scientifica dev'essere ritenuto non già convenzione ma ipotesi, cioè disposizione preordinata di esperienze future. Così nel rapporto scientifico fra ipotesi ed esperienza si ritrova in forma più alta il rapporto invariante fra atto volontario e sensazione, che costituisce il significato comune della realtà. La scienza è un processo di approssimazione successive che prolunga indefinitamente le sue radici nelle induzioni inconscie della vita comune e spinge sempre più in alto i suoi rami, toccando ad un sapere ogni ora più vasto, più certo e più preciso. Le conclusioni scettiche a cui ha potuto condurre oggi come nel passato la critica della scienza hanno sempre per base di disconoscimento di questo carattere del sapere scientifico e la vana pretesa di conferirgli un valore assoluto, nettamente distinto dalla conoscenza volgare», Enriques, *Scienza e razionalismo*, cit., p. 19-21

problema della *conoscenza*, (che poi in definitiva è intrecciato con quello della realtà), deve battere piste diverse da quelle suggerite dal matematico livornese e non può che utilizzare gli stessi strumenti con cui i filosofi affrontano l'«antinomia dell'infinito»: bisogna «considerare cioè la realtà non come un tutto compiuto, ma come un processo indefinito»<sup>542</sup>, liberandosi dalle tentazioni classificatorie di cui Enriques sente evidentemente ancora la nostalgia.

Soltanto nella riconciliazione fra conoscenza e valore sta la possibilità di ricavare un'idea della conoscenza capace di fare presa sul mondo senza tralasciarne gli aspetti più significativi. Ciò, tradotto in termini pratici, significa che *scienza* e *valore* non possono essere considerati approcci contraddittori, perché «ciò che muove l'attività scientifica è in fondo la fiducia di scoprire un valore nel disegno dell'universo, onde essa può dirsi anche in senso più largo un'attività d'ordine religioso»<sup>543</sup>.

Strana polemica — abbiamo detto — quella su cui insiste De Sarlo e non solo nella contingenza di questa recensione. La storiografia contemporanea ha scagionato definitivamente la figura di Enriques dall'accusa di filopositivismo, mettendo in rilievo come «egli intendeva il reale come un rapporto invariante di successione o concomitanza tra certe associazioni e condizioni volontariamente disposte e lo stesso valeva per la “realtà scientifica” che è una costruzione in cui l'elemento arbitrario del concetto si mantiene nei limiti di una approssimazione segnata dall'esperienza e deve considerarsi un'ipotesi o meglio un progetto aperto ai controlli futuri»<sup>544</sup>. La Faracovi, studiosa che forse più di tutti ha lavorato a sottrarre la figura di Enriques al facile *cliché* del «matematico profano di filosofia», (etichetta adoperata sia da Croce che da De Sarlo), ha fatto notare la particolare “sfortuna storiografica” a cui è andata soggetta la sua opera teorica ed organizzativa:

da una parte, gli studiosi di provenienza neoempiristica hanno visto nella critica svolta da Enriques nei confronti del pragmatismo, del logicismo, del neopositivismo, il segno di una fondamentale appartenenza all'orizzonte metafisicizzante e romantico di un positivismo deteriore. Il profilo del nostro autore è stato allora descritto come quello di un epistemologo arroccato su posizioni arretrate, se non proprio segnato dal marchio dell'incompetenza e della genericità. [...] Dall'altra parte, l'individuazione dell'asse umanistico-letterario come via regia, asse portante, luogo di formazione e di definizione di una intera identità culturale; la considerazione del neoidealismo, come momento privilegiato della vicenda filosofica del Novecento italiano, in rapporto di continuità e di sviluppo con gli elementi migliori della tradizione; l'idea, infine, che un metodo di indagine per le scienze umane e sociali costituisca il portato più valido del pensiero positivo, porta all'assorbimento di tutto il resto, e in particolare delle elaborazioni filosofiche nate sul terreno delle scienze matematiche e naturali, all'interno delle tendenze dogmatiche proprie del tardo positivismo<sup>545</sup>

Le obiezioni di De Sarlo ad Enriques anticipano sotto molti aspetti quelle mosse dai neo-empiristi, con lo specifico però della centralità del *valore* a cui il matematico livornese non attribuirebbe la dovuta importanza. Il *valore* non può essere scambiato come una tendenza sentimentale soggettiva per il semplice fatto che ciò che spinge il ricercatore, non meno che l'uomo comune, a cercare «invarianti nei processi della realtà»<sup>546</sup>, non è il «sentimento», ma la ragione stessa, la quale esige dalla natura «coerenza ed unità». È proprio la fede in questa coerenza la base d'ogni induzione scientifica e il motivo profondo che ci spinge al difficile impegno epistemologico. Senza la fiducia

---

<sup>542</sup> De Sarlo, “Enriques, Il problema della realtà”, *C.F.*, 2, (1912), p. 218.

<sup>543</sup> Ibid.

<sup>544</sup> Santucci, *Eredi del positivismo*, cit., p. 12.

<sup>545</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 10.

<sup>546</sup> De Sarlo, “Enriques, Il problema della realtà”, *C.F.*, 2, (1912), p. 218.

in «un valore più vasto, d'un armonia più larga nella realtà inesplorata»<sup>547</sup> è impossibile parlare di *conoscenza*, di *morale*, di *vero*, di *falso*, ecc..

Il senso dell'opposizione desarlina ad Enriques, (a prescindere dalla sua opportunità nell'ordine della strategia culturale), sta proprio nella necessità di mettere in risalto la pluralità dei sentieri che ci conducono alla conoscenza del mondo, conciliando razionalità e «intuizione spiritualistica della realtà»<sup>548</sup> che sono entrambi motori della ricerca e dell'impegno del ricercatore. Mentre Enriques divide ed oppone *religione* (intesa come dimensione dei valori) e *scienza* (intesa come dimensione dei fatti accertabili), De Sarlo sostiene che, seguendo coerentemente la razionalità dell'ordine universale, si arrivi alla «Coscienza Assoluta» (Dio), unica entità capace di rendere intellegibile e sensata la razionalità della realtà:

Col rischio di vedere arricciato il naso a qualche scienziato che si ostina ancora nel *keine Metaphysik mehr*, noi non esitiamo ad affermare che chi non crede in Dio, non può e non deve credere nel valore obbiettivo ed universale della sua scienza<sup>549</sup>

Ma non bisogna dimenticare che quando De Sarlo parla di Dio ha in mente una concezione personalistica di esso. Basta sfogliare le pagine di *Metafisica, scienza e moralità* per rendersi conto che per lui Dio è da concepire come persona, soggetto concreto che si esprime continuamente ed eternamente nel mondo, mai come entità scissa dalle cose, o come sublimazione delle singole coscienze.

Del resto il filosofo di Potenza non vuole neppure confondere i piani, o appiattare il discorso della *ratio* alle esigenze della *fides*; per lui — scrive Ponzano — l'essenza della fede consiste nell'essere «costruzione fantastica», «immaginazione», «forma di condotta [...] in necessario rapporto con certe credenze e certi dogmi»<sup>550</sup>. La religiosità è insomma una «necessità a carattere spontaneo, istintivo», una «forma di vita», cioè «forma di condotta e atteggiamento di tutta la personalità», e quindi è ben lungi dal determinare la coscienza teoretica e dall'essere base di «costruzione e sistema di concetti, opera di riflessione»<sup>551</sup>. Una volta messo bene in chiaro questo aspetto, non è però più possibile riproporre l'opposizione fra *ragione* e *valori* stabilita da Enriques, dato che una tale scissura non può sussistere se non tra una scienza unilaterale ed inconsapevole dei suoi confini e dei suoi presupposti ed una forma contingente di religione mistica e dommatica. La concezione spiritualistica<sup>552</sup> e teologica del reale, di cui De Sarlo si fa portatore, non esclude affatto, ma anzi implica, una spiegazione scientifica, cioè razionale, della natura:

essa non combatte la scienza, ma solo coloro che pretendono che questa possa bastare a darci una visione totale, mentre essa per l'indole dei suoi procedimenti ci dà solo un aspetto unilaterale, incompleto ed astratto della realtà, lasciando fuori di sé la vita del soggetto nella sua concretezza individuale, l'esperienza morale ed estetica, che sono *fatti* non meno reali della caduta d'un grave<sup>553</sup>

Il pericolo concreto che si corre nello stabilire scissure troppo nette fra *conoscenza* e *valore*, è quello di favorire la tendenza a cercare scorciatoie fideistiche e religiose e accessi immediati e facilitati al soprasensibile. Mentre noi

---

<sup>547</sup> Ibid.

<sup>548</sup> Ibid.

<sup>549</sup> Ibid., p. 219.

<sup>550</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 230.

<sup>551</sup> Ibid., p. 224.

<sup>552</sup> Sul terzo numero della rivista del maggio-giugno 1913 viene pubblicato un lungo articolo di Aliotta significativamente intitolato «Linee d'una concezione spiritualistica del mondo». Cfr., Aliotta, «Linee d'una concezione spiritualistica del mondo», *C.F.*, 3, (1913), pp. 189-213. L'articolo verrà ripreso sul numero successivo di Luglio-Ottobre (4-5), pp. 360-375.

<sup>553</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit, p. 218.

sappiamo che per De Sarlo non c'è nessun apprendimento diretto del soprasensibile, nessuna idea o impronta innata originaria dell'oggetto religioso (come invece sosteneva Rosmini)<sup>554</sup>

Tornando alla critica della separazione enriquesiana fra *valore* e *conoscenza*, può certo sembrare che De Sarlo sia poco lungimirante e talvolta ingiusto, ma dobbiamo andare al nocciolo della questione e capire il senso dei suoi duri ma significativi incisi. La polemica non è mai condotta nel segno di una mentalità confessionale, piuttosto si incentra sulla necessità di ampliare la concezione della ragione. Una conferma a questa tesi è certamente l'importanza che De Sarlo attribuisce alla *fantasia*. Lo schierarsi a difesa del valore della *fantasia*, del *sentimento*, della *sensazione* e in generale affermare la «pluralità» dell'approccio gnoseologico, non implica affatto la rimozione o la degradazione della ragione in ciò che di rigoroso questa possiede, vale a dire nella sua indiscutibile presa sulla realtà:

Una certa reazione all'intellettualismo arido e non sempre consapevole di matrice ottocentesca è positiva ma il pericolo di una deriva irrazionale e decadente va denunciato e combattuto con forza: una delle note caratteristiche del pensiero contemporaneo è senza dubbio la reazione all'intellettualismo: è una rivincita del sentimento e della fantasia sulla ragione fredda e calcolatrice, che s'illuse lungamente di poter schematizzare in poche formule astratte l'inesauribile ricchezza della vita universale. E tale reazione sarebbe certo legittima e salutare se si limitasse ad affermare il valore dell'individuo e della realtà concreta, se, contro quelle filosofie, che impoveriscono il contenuto dello spirito, riducendolo al puro intelletto senza moto e senza vita, tendesse a ristabilire la pienezza dell'individuo cosciente e del mondo, che egli riflette<sup>555</sup>

A torto si contrappone alla ragione il sentimento, le aspirazioni, il cuore: la ragione nel senso più largo e più alto di questa parola, è appunto l'immediata adesione al giusto, al buono, al bello, al vero<sup>556</sup>

Anche G. Franceschini, in omaggio agli ottant'anni di Bonatelli e all'importanza della sua figura nel panorama del dibattito filosofico in Italia, interviene sulla pluralità delle modalità gnoseologiche:

da oltre mezzo secolo Egli rappresenta in Italia la vigile ed alacre difesa di quel dualismo fra corpo e spirito, senso e intelletto, istinto e volere, immagine e idea, meccanismo e ragione, che soltanto nell'immediata percezione dell'Io può logicamente comporsi<sup>557</sup>

Aliotta e Franceschini centrano un problema sentito dalla cultura filosofica italiana (ed europea) dei primi anni del Novecento; l'indagine filosofica non può rimanere estranea all'esigenza di coniugare le diverse radici in cui la dimensione conoscitiva dell'uomo si articola, e non può nemmeno non indicare i punti in cui concetti cruciali come «valore», «volere» e «intelligenza» interferiscono fra loro. Franceschini, attribuisce a Bonatelli il merito di avere concepito il pensiero umano come il

---

<sup>554</sup> Per capire che cosa De Sarlo pensasse della dimensione trascendente e religiosa è forse bene rileggere le seguenti pagine tratte dalla monografia di Ponzano, che ci restituiscono un'idea precisa dell'argomento: «[Il trascendentale è] formazione, un risultato e non un prius, termine d'arrivo e non punto di partenza di un processo complicato consistente nell'elaborazione dei dati dell'esperienza esterna e di quelli della coscienza; l'uomo, come sappiamo, in quanto finito e chiuso nella cerchia del relativo, aspira all'infinito e all'assoluto, aspirazione che si traduce in credenza nell'esistenza di un Oggetto religioso, che valga a soddisfarlo nelle sue esigenze sempre risorgenti e dare una spiegazione ultima del mondo e della vita morale. L'uomo, così, si libera dalla dipendenza in cui si trova con la natura, col porre l'idea di un Potere che la sorpassa e che in sé contenga l'infinito, il giusto, il santo; la fantasia, poi, da forme concrete e rappresenta questo potere, in analogia al soggetto umano, di natura spirituale e di ordine sopraumano: ecco il concetto del Divino, che non è soltanto un'idea o un'Ideale, ma è una realtà, la vera realtà, ha, in una parola, valore ontologico. Sicché [...] non c'è bisogno di postulare una forma peculiare di attività spirituale umana, ed è da escludere l'originarietà e l'irriducibilità della relazione religiosa. Il rapporto religioso è intelligibile per mezzo dell'idea dell'infinito, la quale non è originaria, ma è formazione derivante dall'esplicazione delle funzioni psichiche ordinarie, e tale comunione tra uomo e Dio non è contatto diretto, immediato, unione mistica [...], ma può essere concepita come analoga a quella tra gli spiriti individuali», Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 229.

<sup>555</sup> Aliotta, "L'evoluzione creatrice", recensione di *L'Évolution Créatrice*, di Henri Bergson, *C.F.*, 9, (1907).

<sup>556</sup> Aliotta, "F. Bonatelli e la filosofia del valore", *C.F.*, 2, (1910), p. 144.

<sup>557</sup> G. Franceschini, "La figura e l'opera di Francesco Bonatelli", *C.F.*, 2, (1910), p. 98.

centro di gravità del mondo, non tanto perché dotato di facoltà creatrici, quanto perché per Bonatelli il problema della realtà è risolvibile nella coscienza. Bonatelli — argomenta Franceschini — ha fede nel «dato interiore» e nell'«esperienza sensibile», come ha fede negli «intuiti fondamentali» della ragione. Facendo leva sui due dati fondamentali dell'«esperienza sensibile» e degli «intuiti fondamentali della ragione» e contando sull'«ingranaggio» dei giudizi logici, è possibile pervenire ad una conoscenza la cui base è sicura e inconcussa, anche senza dover ricorrere all'idea del pensiero logico inteso come il solo dato capace di raggiungere una concezione obbiettiva e scientifica del mondo.

È un errore considerare l'uomo e le sue capacità conoscitive solo sotto il profilo teoretico, senza riuscire a vedere che non è si dà «funzione conoscitiva» senza «fede nel valore» della «verità» e «volontà diretta ad attuarla», né «azione morale» senza una chiara «intelligenza del fine»<sup>558</sup>. Il cuore del problema sta proprio nella reciproca implicazione di *teoria* e *prassi* che, nel linguaggio di Aliotta e della quasi totalità dei collaboratori della rivista, significa rifiuto della scissione della coscienza umana in conoscenza intellettuale (*essere*) e dimensione dei valori (*dover essere*):

non vi è un vero conoscere che non sia razionale, che non implichi cioè il riconoscimento di una ragione suprema di tutte le cose; e una tal ragione suprema non può trovarsi nell'essere, ma nel dover essere<sup>559</sup>

il valore delle verità scientifiche non meno del valore delle verità etiche ci apparisce perciò sospeso alla medesima fede. Se l'universo non è razionale nella sua essenza, se non vi è un valore assoluto ed eterno, non solo è vano affaticarsi nella valutazione volontaria del bene, ma è inutile e disperata ogni ricerca scientifica che pretenda di cogliere nei fenomeni dell'esperienza un sistema intelligibile di rapporti<sup>560</sup>

La realtà è pervasa da un ordine insieme razionale ed etico-valoriale e, se si vuole comprenderla, è necessario attivare tutti i ricettori di ordine razionale, morale, estetico, religioso di cui disponiamo. Togliete la certezza nell'intrinseca coerenza e ordine del sistema — dice Aliotta — e, sia la dimensione morale, sia il sapere scientifico si ridurranno ad un puro complesso di artificiose convenzioni immerse in un flusso caotico di eventi disorganici tra loro. E non si tratta di discussioni astratte o slegate dal concreto dibattito del tempo. La filosofia di Bergson, solo per fare un esempio, è paradigmatica della tendenza a provocare le scissure e le vedute unilaterali che Aliotta teme

Al massimo di concretezza aspirerebbe l'intuizione creatrice di Bergson, ma essa non ci dà veramente che un aspetto solo della nostra vita interiore e, riducendo la coscienza a una fuggevole fantasmagoria, non può in nessun modo farci intendere come mai si possa attraverso questo processo di continuo rinnovamento giungere alla costruzione anche illusoria di qualcosa che permane identico e sé stesso: l'intuizione di Bergson in fondo è la coscienza umana, mutilata delle altre sue funzioni non meno fondamentali e non meno reali dell'attività fantastica<sup>561</sup>

Non è un caso che Bergson venga esaltato sulle pagine della *Critica* e demolito dalla *Cultura Filosofica*. Qui il filosofo francese viene accusato di opporre «esagerazione ad esagerazione», «impoverimento ad impoverimento»<sup>562</sup>. Aliotta, nello stesso articolo, non dimostra alcuna comprensione verso le teorie del contingentista francese. Bergson, al gelido intellettualismo e alla morta erudizione, (colpevoli di ridurre lo spirito e la natura ad uno scheletro inerte), contrappone frontalmente un «misticismo fantastico», basato sul «cieco impulso alla creazione e del tutto privo

---

<sup>558</sup> Aliotta, "F. Bonatelli e la filosofia dei valore", *C.F.*, 2, (1910).

<sup>559</sup> Ibid., p. 144.

<sup>560</sup> Ibid., p. 145.

<sup>561</sup> Aliotta, "L'accusa di antropomorfismo", *C.F.*, 11, (1907), p. 299.

<sup>562</sup> Ibid.

di intelligenza teleologica»; un modello che ricorda da vicino l'oscura volontà di Schopenhauer la quale, lungi dal risolvere le questioni poste dalla filosofia di Kant, ne fagocitava l'articolata e complessa ricchezza riducendo *ad unum* la vastità e l'eterogeneità dei suoi problemi.

Anche Aliotta è comunque consapevole che la filosofia di Bergson risponda ad uno dei caratteri essenziali del pensiero filosofico contemporaneo:

è senza dubbio la reazione all'intellettualismo in tutte le sue forme: lo spirito umano insoddisfatto dei risultati ai quali lo conducevano i metodi delle scienze naturali, trasferiti senz'altro nel campo della filosofia, non volendo arrestarsi alla soglia del misterioso tempio dell'Inconoscibile, cercò in se stesso altre energie più profonde<sup>563</sup>

I problemi agitati da Bergson si trovano, in tutt'altra forma, in *Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis* di Schmitt<sup>564</sup>. L'autore francese e l'autore tedesco, a parere di Aliotta, sono vittime della stessa *fallacia* filosofica, perché ruotano attorno alla medesima convinzione secondo cui «il freddo soffio dell'intelletto isterilisce i fioriti giardini della fantasia e la ricchezza inesauribile dello spirito si dissolve, cedendo il posto ad uno spettro, a un'ombra, a uno scheletro di spiritualità privo di vita»<sup>565</sup>. Se le cose stanno come Schmitt e Bergson sostengono, perché mai allora la nostra anima «si solidifica in oggetti distinti dal suo liquido flusso?»<sup>566</sup>, perché l'uomo è spinto a rompere il magico cerchio dell'unità intuitiva del mondo fantastico? Perché egli sente il bisogno di arrestarsi e di creare i concetti che conducono così lontano rispetto al flusso indistinto e continuo della *durée*?

Bergson ha ragione quando sottolinea che l'*intelletto*, da solo, non è capace di restituire la «sensibile creazione» delle forme e della «natura nel suo aspetto vivente»<sup>567</sup>:

confessiamolo pure francamente, v'è qualcosa nella realtà che sfugge a qualsiasi formula precisa, a qualunque sublime sforzo dell'intelletto e che solo può esser colta dall'anima nelle sue contemplazioni<sup>568</sup>

ecco come gli scienziati, volendo spiegare meccanicamente la vita e il suo sviluppo, riescono solo a distruggerli entrambi<sup>569</sup>

Non è scorretto sottolineare le deficienze dell'approccio gnoseologico tipico dell'intellettualismo, ma ciò non significa che deve essere avallata ogni critica in quanto anti intellettualistica. Per Aliotta, all'origine di molte difficoltà nel trattare la questione gnoseologica, sta un'impostazione errata del problema, dal momento che «la maggior parte degli errori nella storia della filosofia derivano dall'esclusivismo»<sup>570</sup>. I filosofi sono sempre stati o «troppo scienziati» o «troppo poeti» o troppo «uomini pratici»; così come Spencer peccò di eccessiva *scienza* e Cartesio di eccessiva *ragione*, Bergson pecca di eccessiva *poesia* e pretende di affrontare le complesse questioni legate alla gnoseologia facendo appello ad una sensibilità univocamente estetica. Infatti l'intuizione di Bergson è determinata da quell'atteggiamento estetico dello spirito umano contemplativo, incapace di spiegare perché, ad un certo punto, lo spirito umano senta il bisogno di solidificarsi in *materia*,

---

<sup>563</sup> Aliotta, "L'intuizionismo contro la filosofia", recensione di *Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis*, di Eugen Heinrich Schmitt, C.F., 3, (1909), p. 274.

<sup>564</sup> Heinrich Schmitt, *Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis*, Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1908.

<sup>565</sup> Ibid., p. 274.

<sup>566</sup> Aliotta, "L'evoluzione creatrice", recensione di *L'Évolution Créatrice*, di Henri Bergson, C.F., 9, (1907), p. 239.

<sup>567</sup> Ibid., p. 237.

<sup>568</sup> Ibid.

<sup>569</sup> Ibid., p. 238.

<sup>570</sup> Ibid.

invece di rimanere chiuso nel suo magico cerchio fatto di sogni e di eterno fluire. Se le cose stessero realmente come Bergson le dipinge, questa forma “superiore” di coscienza si ridurrebbe ad una riproduzione del primo stadio della vita psichica, annullando con un colpo di spugna ogni elemento di umanità e progresso.

Non si comprende da dove provenga la necessità, innegabile storicamente, nutrita da parte dello spirito umano di porre «un argine al fiume del suo tempo» e non si comprende perché «invece di godere della sua libertà feconda si ripiega su se stesso e cerca di risalire la corrente del passato, ponendo in tal guisa con la materia un limite alla sua libertà?»<sup>571</sup>. L'analisi di Bergson si dimostra cedevole e lacunosa anche se non priva di elementi di suggestione, come cedevoli, del resto, si dimostrano tutte quelle concezioni a sfondo *idealistico* che relegano l'*intelletto* e la *materia* in funzione subalterna rispetto ad altre facoltà spirituali ritenute gerarchicamente superiori.

Dal punto di vista bergsoniano il lavoro intellettuale non è «uno sforzo positivo dello spirito, ma una deficienza di volere, un abbandono»<sup>572</sup>, e l'*intelletto* nient'altro che un disvalore. Questo modo di concepire le cose è frutto di una visione troppo ristretta e frammentaria, incapace di vedere come nei *concetti*, non meno che nelle *intuizioni*, si manifesta l'attività creatrice dello spirito. L'intero ventaglio del moderno irrazionalismo rivela essere una concezione ristretta, monocorde e arida della conoscenza, ricalcando i difetti del tanto detestato intellettualismo.

La critica all'intellettualismo astratto, quando questo si presenta come unico approccio al problema della conoscenza, non può mischiarsi con la celebrazione della dimensione onirica, intuitiva o mistica del mondo. Sulla *fantasia*, sull'*intuizione*, sulle altre facoltà immaginative, di cui la dimensione umana si dimostra ricca, possono e anzi debbono essere compiuti studi scientifici.

De Sarlo per esempio, fin dai tempi del laboratorio di psicologia sperimentale<sup>573</sup>, aveva valorizzato il ruolo della *fantasia* sul piano psicologico. Sulla scia di Mach, (che nelle sue ricerche gnoseologiche assegna alla *fantasia* un ruolo importante nella determinazione delle leggi e delle intuizioni scientifiche), egli aveva cercato di elevarla fra le funzioni psichiche più rilevanti, criticando la trascuratezza dimostrata da parte della stessa ricerca psicologica.

La *fantasia* non è facilmente isolabile dalle altre forme di attività spirituale, ed è infatti sempre considerata come un «derivato» della funzione mnemonica, o tutt'al più come il risultato dell'«associazione delle idee». Alla fantasia è stato raramente attribuito un valore autonomo guadagnato nel processo conoscitivo. Le cose cambiano solo quando si abbraccia un punto di vista dinamico. Ciò che emerge allora è la possibilità di dare vita, tramite la capacità fantastica, non solo ad un «nuovo mondo di forme, di colori, di suoni» ma anche di «trasferirci come in tante altre personalità a cui noi stessi abbiamo dato consistenza». Avvalendoci dell'ausilio della fantasia «possiamo come vivere altre forme di vita psichica, prescindendo dallo stato reale od attuale della coscienza»<sup>574</sup> e siamo allora in grado di simulare esperienze mai vissute, di conoscere realtà altrimenti non esperibili, come per esempio accade nei *Gedankenexperimenten*, tanto utili nella ricerca epistemologica, i quali sono possibili appunto grazie all'esercizio della facoltà fantastica. L'esercizio della facoltà conoscitiva si dimostra dunque plurale e ricchissimo, perché presenta tutta una serie di atti non accompagnati da credenze, (come la «bugia», il «gioco», la «finzione

---

<sup>571</sup> Ibid.

<sup>572</sup> Ibid., 239.

<sup>573</sup> De Sarlo fonda a Firenze uno fra i primi laboratori di psicologia sperimentale in Italia, grazie anche all'insostituibile aiuto di Villari e di Tocco, a testimonianza della confluenza di culture filosofiche diverse nell'opera e dell'attività del filosofo di Potenza.

<sup>574</sup> De Sarlo, “La fantasia nella psicologia contemporanea”, *C.F.*, 6, (1907), p. 146.

artistica)), che hanno però un alto valore gnoseologico e sono caratterizzati dall'aspetto simulativo. Dobbiamo tenere conto del fatto che in Germania, in questo stesso periodo, prende piede la filosofia del «als ob» («come se»), la quale si ferma proprio sul valore gnoseologico della simulazione e della finzione controllata, sul modello dei *Gedanken Experimenten* machiani. Il soggetto conoscente “crede” nella realtà delle asserzioni simulatorie prodotte dalla fantasia dello stesso ricercatore, dimostrando la straordinaria capacità di vivere parallelamente in mondi dissimulati. In questi casi — scrive De Sarlo — «la mente afferma e nega, confronta, stabilisce concordanze ed opposizioni proprio *come se* credesse nella realtà e serietà dei relativi obbiettivi»<sup>575</sup>: operazioni queste impossibili senza l'intervento dell'immaginazione e della fantasia. Come si può allora essere così superficiali da affermare la non importanza di queste straordinarie potenzialità e negare i risultati effettivi ottenuti sfruttando simili straordinarie risorse della mente?

La capacità simulatoria dimostra che la psiche umana e le sue facoltà conoscitive sono strutturalmente fondate sulla differenza, sulla pluralità e sull'eterogenità e che la conoscenza non può essere appiattita sulle sole facoltà logiche. Il ruolo della fantasia risulta strategico nell'ordine della riflessione epistemologica e gnoseologica. L'uomo non si rapporta al mondo sempre alla stessa maniera e il mondo stesso viene conosciuto, sperimentato, vissuto, interiorizzato, immaginato, sperimentato secondo una vasta pluralità di modi.

Se si evita di erigere una sola facoltà a sorgente gnoseologica primaria, è possibile elaborare una concezione ricca della ragione umana in cui il *sentimento*, la *fantasia*, l'*emozionalità*, pur rimanendo facoltà distinte e «specificatamente differenti», possono contribuire ad una riconsiderazione integrale della ragione umana e delle nostre capacità cognitive.

## 5 Per una concezione pluralistica del mondo

Uno dei punti fermi che si possono ricavare dalla lettura della rivista è certamente la convinzione che nessuna concezione scientifica o filosofica è in grado di dimostrare rigorosamente che il mondo possa essere ridotto ad un solo principio.

Sbagliano i materialisti<sup>576</sup>, perché non riescono a rendere conto del significato e della pluralità dei *valori* e non sono capaci di scorgere nient'altro al di là degli insiemi di leve in cui vogliono risolvere tutte le cose; sbagliano gli idealisti, perché non si accorgono che riconducendo l'eterogeneità del reale all'*Idea*, non si fa altro che svilire proprio il ruolo dell'*ideale*, depotenziandone l'efficienza ed eliminando una ad una tutte le *distinzioni* e trasformando l'operosità pratica, di cui l'ideale è imbevuto, in una vacua astrazione; sbagliano gli irrazionalisti, i

---

<sup>575</sup> Ibid., p. 147.

<sup>576</sup> Ovviamente quando utilizziamo l'aggettivo «materialista», intendiamo quelle componenti del materialismo totalmente sorde alle esigenze di approfondire i numerosi aspetti non riassorbibili alla pura e semplice materia. A conclusione del suo lavoro sul *Materialismo Inquieto*, De Liguori insiste sul carattere eterogeneo e complesso dell'indirizzo materialistico che ci sembra corretto riportare per esteso: «a seguire perciò le vicende dello scientismo materialistico in Italia, non ci si ingaggiova in combriccole o in cori vocanti di ripetitori pedissequi del gran verbo moleschottiano; si incontrano pensatori e studiosi severi di diversissima formazione, aperti al confronto con le scienze europee nei loro più avanzati sviluppi, che non si possono spedire con facilità all'inferno dell'anticlericalismo di maniera né chiudere nella sacrestia delle conversioni e delle pacifiche ortodossie. Credenti e non credenti, spiriti liberi e pacati o coscienze torbide e angosciate, vissero, ciascuno entro i limiti delle proprie possibilità speculative, la complicata questione della crisi della cultura positiva e, contemporaneamente, la gestazione delle scienze umane», De Liguori, *Materialismo inquieto*, cit. p. 193.



fenomenisti e i contingentisti perché, criticando l'unilateralismo delle filosofie materialistiche, mettono capo ad unilateralismi altrettanto imbarazzanti.

Nel paragrafo precedente abbiamo analizzato l'approccio del gruppo di studiosi che ruotano intorno a De Sarlo sulla pluralità e sulla ricchezza dell'attitudine gnoseologica. Ma queste notizie sarebbero inutili se non sottolineassimo anche la concezione pluralistica della realtà che viene teorizzata sulle pagine della rivista fiorentina. In altri termini, ad una concezione plurale della conoscenza fa sponda una concezione plurale della realtà.

Eppure, anche se si tratta di un tema a cui viene assegnata la massima importanza, la concezione pluralistica del mondo propugnata sulle pagine della rivista, non sembra possedere i contorni di una dottrina definita né organizzata in una concezione del mondo ordinata. Inizialmente si tende a difendere il dualismo gnoseologico di fronte alle tentazioni monistiche e su questa base si propone una riforma della cultura che faccia perno sull'interdisciplinarietà (si veda al riguardo il dibattito suscitato dagli articoli di Bonatelli). In un secondo momento si tenta di superare lo stesso dualismo che, preso in sé, rischia di non offrire spazi sufficienti alla comprensione del reale per abbracciare una concezione aperta e plurale della realtà, ostile ad ogni semplificazione rigidamente concepita. Ma la veduta pluralistica rimane una sensibilità, una traiettoria culturale che stimola ricerche particolari, ma che non si ha la volontà (o la forza) di condensare in una filosofia compiuta.

Se il mondo ha un carattere irriducibilmente plurale, allora un gruppo plurale (a aperto) di discipline dialoganti fra loro sarà in grado di comprenderne gli ordinamenti in maniera molto più completa rispetto alle isolate fatiche di un'unica scienza.

Anche se non viene codificata in maniera rigorosa e sotto forma di una filosofia sistematica, la pluralità del mondo è un punto strategico del lavoro condotto sulle pagine della rivista. Una volta eliminato il pregiudizio secondo cui è necessario ridurre tutto ad un principio unico non c'è più alcun bisogno di pretendere che le discipline scientifiche rispecchino con precisione apodittica la realtà oggettiva delle cose, perché le stesse scienze vengono inquadrare storicamente nel loro svolgimento e considerate come *modi*, plurali e variegati, attraverso cui l'uomo elabora ed interpreta i diversi aspetti del mondo nella prospettiva di raggiungere un grado sempre maggiore di coerenza e ragionevolezza.

Difendere il dualismo e poi sviluppare l'idea della concezione pluralistica del mondo, appellarsi alla pluralità delle scienze e legittimare una idea aperta e flessibile del sapere umano, non significa affatto abbandonare la pretesa e il bisogno di cercare (e trovare) punti fermi nell'indagine scientifica, nell'analisi pedagogica e morale, nella lotta politica, in metafisica e nelle ricerche psicologiche. La credenza nella matrice plurale della realtà, forse, non stimola l'elaborazione di filosofie sistematiche o di inossidabili certezze metafisiche, ma supporta la fatica e l'abnegazione di chi spende il suo tempo nel lavoro artigianale ed umile dell'indagine particolare.

È falsa e va combattuta l'idea che esista un'unica fonte da cui la realtà deriverebbe per necessità, ma è allo stesso modo falsa la veduta di un mondo irrimediabilmente andato in frantumi, ormai privo di punti fermi al di fuori della creatività spirituale del soggetto-mago.

Il concetto di «pluralismo» fa la sua comparsa già dopo un anno di pubblicazioni. De Sarlo utilizza questo concetto in una riflessione sul rapporto fra psicologia sperimentale e fisica. Egli mette in guardia chi si illude di «tradurre» in termini fisici le leggi psichiche e viceversa, dal momento che

risulta impossibile considerare come omogenea la struttura di tutta la realtà<sup>577</sup>. La soluzione non può che essere quella di rinunciare ad un principio primigenio e dominante, perché la realtà è costituita da «forme diverse di esistenza»<sup>578</sup>.

Ben presto però la riflessione sul *pluralismo* travalica l'indagine psicologica e diventa un problema filosofico generale. De Sarlo, e non solo lui, comprende che insistere sul *pluralismo* non significa solamente attaccare al cuore le teorie idealiste, accusate di risolversi in un vero e proprio «dilettantismo»<sup>579</sup> solipsistico, bensì mettere in discussione gran parte delle ricerche condotte nell'arco di tutta la storia del pensiero filosofico e scientifico. Egli si dimostra convinto che «un sistema filosofico è tanto più organico quanto più oltrepassa i limiti di vedute definite come il *realismo* e l'*idealismo*, lo *spiritualismo* e il *materialismo* e quanto più «giunge a sfidare ed a mettere a dura prova la sagacia e la pazienza dei classificatori»<sup>580</sup>.

Soltanto a partire da un ripensamento globale della pluralità del mondo è possibile avviare un vero progresso nel pensiero filosofico. In luogo di inutili ed interminabili questioni, il filosofo moderno deve restringere le possibilità di soluzione dei problemi fondamentali e precisare le alternative.

È definitivamente chiusa la stagione dei grandi sistemi, delle costruzioni «aventi valore e consistenza soltanto per l'individuo che le enuncia»<sup>581</sup>, e ci si affaccia all'epoca delle ricerche particolari, della solidarietà fra discipline, del confronto fra diversi punti di vista.

Sulla stessa linea stanno i ragionamenti di una figura complessa (dinamica e contesa) del panorama filosofico italiano dei primi anni del Novecento come Varisco. Come abbiamo già avuto modo di anticipare, non sempre Varisco è allineabile sulle posizioni della rivista a cui collabora, ma nel caso della difesa della concezione pluralistica della realtà i suoi testi parlano chiaro. L'unica differenza sta nel fatto che, mentre Varisco ricava la concezione pluralistica da un'impostazione metafisica, per la maggior parte dei collaboratori della rivista si tratta, come abbiamo visto, di una sensibilità ben radicata ma non altrimenti codificabile.

A prescindere da ciò, anche per Varisco la dimensione della realtà è lungi dal poter essere ridotta *ad unum*, ed è spiegabile solo se si adotta una concezione plurale e reticolare, capace di rendere conto di ciò che altrimenti resterebbe soltanto un mistero. Se si vuole comprendere quale sia la genesi del mondo, non basta volgere lo sguardo ad un unico principio, ma diventa necessario prendere in considerazione i diversi «centri di spontaneità»:

Siamo necessitati ad ammettere de' *centri di spontaneità*, che diano luogo a cominciamenti assoluti. E che siano insieme centri di interferenza, ciascuno dei fatti incominciati negli altri centri<sup>582</sup>.

*Spontaneità e interferenza* sono «condizioni necessarie e sufficienti» per spiegare e renderci conto dell'accadere reale. Varisco si guarda bene dall'infrangere in mille pezzi la concezione della realtà. La realtà rimane numericamente una, ciò che viene abbandonato è soltanto il significato univoco del termine «uno». Infatti il mondo ha una radice policentrica e reticolare; ogni centro interferisce con

---

<sup>577</sup> Cfr., De Sarlo, «Di alcuni caratteri dello spiritualismo odierno», *C.F.*, 2, (1908).

<sup>578</sup> Ibid.

<sup>579</sup> De Sarlo, in un suo pungente articolo scagliato contro il *dilettantismo* filosofico, compila un vero e proprio elenco di domande filosofiche fondamentali: «La realtà nella sua realtà fondamentale è qualitativamente e numericamente una o più?; Nel fondo è di origine spirituale o materiale?; La coscienza è qualcosa di fondamentale oppure è un epifenomeno?», De Sarlo, «I tipi di soluzione dei problemi metafisici», *C.F.*, 9, (1907), p. 230.

<sup>580</sup> Ibid.

<sup>581</sup> Ibid. p. 231.

<sup>582</sup> Varisco, «Sul concetto di realtà», *C.F.*, 1, (1910), p.62.

ciascuno degli atti prodotti da tutti gli altri centri. Sviluppando ulteriormente la soluzione dualistica inizialmente propugnata, Varisco giunge ad una *Weltanschauung* decisamente pluralista, che risolve i problemi del rapporto fra *coscienza soggettiva* e *realtà*: dal momento che l'*Io* è un «centro» della realtà e riconosce un mondo interno «a-spaziale» ed uno esterno «spaziale», è possibile affermare che tutto «è incluso nell'unità della mia coscienza»<sup>583</sup>, senza per questo fare della coscienza l'unico fulcro da cui il mondo intero deriva. Tutto, in certo modo, fa parte del mondo interno, perché tutti gli enti con cui la coscienza viene a contatto sono assimilati come se fossero un «mondo mio», senza per questo esserne fagocitati. Il «soggetto» è infatti il luogo dove i fatti spaziali inferiscono nella loro reciprocità ed è anche un «centro di spontaneità», dove fatti nuovi vengono prodotti.

Il mondo esterno «spaziale», che noi apprendiamo in qualità di «mondo mio», è comune anche ad altri «centri di spontaneità», i quali a loro volta percepiscono il mondo come «mondo mio». In tal modo viene garantita non solo la pluralità, ma anche il principio di interagibilità, secondo cui ogni «centro di spontaneità» rispecchia tutti gli altri.

Varisco arriva dunque ad abbracciare la concezione pluralistica attraverso la scoperta dei «centri di spontaneità» e proprio questi «centri» diventano la garanzia della consistenza del reale extrasoggettivo. Essi costituiscono un tutto organico, ma non un mondo uniforme, ogni centro infatti compie atti che vanno intesi come «cominciamenti assoluti di fatti di coscienza»<sup>584</sup>. Agli occhi di Varisco questa è una teoria capace di evitare i due estremi del *solipsismo*, in cui i «centri di spontaneità» cadrebbero se non fossero relazionabili in un certo modo, e del *monismo metafisico*, a cui essi verrebbero ricondotti se non fossero in grado di dimostrare una creatività autonoma originaria.

Il «centro di spontaneità» è il luogo dove il bisogno di unità e distinzione è completamente soddisfatto e dove la visione pluralistica non corre il rischio di deviare verso una rappresentazione della realtà pulviscolare. Nel «centro di spontaneità» interferiscono sia i fatti che derivano dal «centro» stesso, che quelli creati altrove in altri «centri». Non c'è contraddizione, difatti «niente interferirebbe se niente cominciasse, ma niente comincerebbe se niente interferisse»<sup>585</sup>. Come a dire che *originalità* e *relazionalità*, *creatività* e *interferenza* non sono affatto principi contraddittori ma facce di una stessa medaglia. I «centri di spontaneità» sono luoghi di produzione di fatti, sono fucine di *praxis*. Anzi, i fatti che costituiscono il mondo reale hanno senso e consistenza solo perché muovono dalla base sicura dei «centri di spontaneità». Per Varisco una tale «essenziale scambievole dipendenza»<sup>586</sup> è la sola base concettuale in grado di spiegare insieme l'unità e la pluralità del reale. Esattamente due anni più tardi Varisco interviene sulle pagine della rivista ribadendo e approfondendo le sue teorie<sup>587</sup>. Gli elementi di cui l'universo è composto sono molti e ben distinguibili fra loro, ma tutti sono collegati da rapporti di reciprocità. Anzi, la relazionalità è una struttura che permea la stessa attività conoscitiva, la quale consiste appunto nel riconoscere i collegamenti fra le cose stesse. Secondo questa prospettiva *unità* e *pluralità* non collidono affatto, perché, da una parte, l'elemento relazionale non è riducibile ad un semplice aggregato sopraggiunto alla realtà, ad una sorta di schema influente sul mondo, dall'altra «l'universo è uno e molteplice;

---

<sup>583</sup> Ibid.

<sup>584</sup> Ibid., p. 64

<sup>585</sup> Ibid.

<sup>586</sup> Ibid.

<sup>587</sup> Cfr., Varisco, «La possibilità dei fenomeni», *C.F.*, 1, (1912).

non solo: ma è uno *in quanto* molteplice, molteplice *in quanto* uno»<sup>588</sup>: vale a dire che la *molteplicità* è comprensibile soltanto se inquadrabile nell'unità interpretativa e viceversa.

Il lettore noterà, anche sulla base di questi pochi stralci, come Varisco vada ben oltre la sensibilità pluralista che anima le ricerche degli altri autori della rivista, alla ricerca di un solido principio metafisico. Egli nutre infatti intenzioni dichiaratamente sistematiche di cui molti altri collaboratori diffidavano. Il compito affidato alla filosofia — sostiene Varisco — è quello di rendere conto dell'«unità di quella cosa molteplice, creata o no che è l'universo»<sup>589</sup>, e, a suo parere, non può che trattarsi di un compito risolvibile sul piano metafisico e sistematico. Varisco si differenzia dagli altri autori della rivista per quanto concerne l'ambizione metafisica che ispira le sue ricerche, ma non per quanto riguarda i risultati: «dire: — la realtà è una sola, e non fenomenica; il molteplice non è che apparenza; — non significa niente»<sup>590</sup>. Nella filosofia di Varisco il problema dell'*Inconoscibile* perde il suo alone misterioso e paralizzante. Nella sua avventura conoscitiva, l'uomo pur non apprendendo immediatamente le cose, non ha nessun motivo di disperare, perché l'essere molteplice e relazionale del mondo gli garantisce che nulla resti assolutamente precluso e che anzi tutto sia, almeno potenzialmente, conoscibile. Varisco si dimostra convinto che mettere in critica il monismo, non conduca né ad intendere il mondo come irrimediabilmente atomizzato, né a proclamare l'irreparabile disfatta delle possibilità conoscitive:

ciascuna cosa, ciascuna proprietà d'una cosa, ciascuna relazione tra più cose, ciascuna variazione di cose o di loro proprietà o di relazioni tra cose, diverrebbe nota, se le circostanze divenissero favorevoli<sup>591</sup>

Noi non conosciamo tutti gli elementi dell'universo e conosciamo solo imperfettamente quelli già noti, arriviamo ad intendere la realtà da una piccolissima parte, ma non per questo motivo siamo autorizzati ad ipotecare la possibilità che qualcosa possa essere conosciuto. In tal modo la «possibilità della cognizione»<sup>592</sup> si estende a tutta quanta la realtà e la visione pluralistica conduce ad ammettere che l'ordito del mondo è composto da diversi elementi, ma, al contempo, la concezione relazionale ricorda che «non ci sono elementi dell'universo, che non siano in relazione col soggetto conoscente»<sup>593</sup>.

Solo la sinergia tra *pluralità* e *relazionalità* rende possibile ricostruire quell'unità del mondo apparentemente compromessa dalla visione pluralistica. Il soggetto conoscente, depositario del pensiero, è solo uno degli orditi del reale, ma la sua attività conoscitiva implica una insidicabile «necessità logica», altrimenti non si spiegherebbe né la relazionalità fra gli elementi plurali, né la possibilità di ricostruire il mondo a partire da uno di questi punti (l'uomo appunto).

La «necessità logica» è frutto del pensiero, ma riveste al contempo un ruolo importante nel garantire l'«oggettività»

non può esistere né accadere niente che sia in opposizione con la necessità del pensiero: l'assurdo non è reale, mai. L'universo fenomeno è dominato da quella medesima necessità, da cui è dominato il pensare soggettivo<sup>594</sup>

---

<sup>588</sup> Ibid., p. 55.

<sup>589</sup> Ibid., p. 56.

<sup>590</sup> Ibid.

<sup>591</sup> Ibid.

<sup>592</sup> Ibid.

<sup>593</sup> Ibid.

<sup>594</sup> Ibid., p. 57.

*Unità* e *pluralità* non sono prospettive contraddittorie. Esse devono diventare anzi direttrici equivalenti di una medesima filosofia. E Varisco mette al lavoro un simile proposito sul piano apparentemente più delicato, vale a dire in campo gnoseologico. L'«esserci» di qualcosa consiste nel suo essere in relazione con il soggetto che lo conosce, vale a dire nel suo essere col soggetto in quella relazione che lo rende, o lo può rendere, noto. In questo modo non solo *unità* e *molteplicità* sono strettamente implicate, ma l'attività conoscitiva del soggetto risulta uno dei termini fondamentali del mondo. Varisco risolve le tensioni fra *unità* e *pluralità* ricorrendo ad un soggetto conoscente che funge da connettore fra i due termini

le cose di cui sono conscio: ecco il molteplice. Ma di tutte queste cose c'è un solo e medesimo esser conscio; il mio esser conscio: ecco l'unità<sup>595</sup>

Il risultato di quest'analisi è facilmente riassumibile: l'*unità* del soggetto non soltanto non esclude la *molteplicità*, ma esiste solo come *unità* di una *molteplicità* e la *molteplicità* non esiste se non in quanto avvertita e inclusa nell'*unità* del soggetto<sup>596</sup>. Ciò va ad aggiungersi ad una riflessione sul *pluralismo* che vede protagoniste anche altre voci importanti, come per esempio quella di Aliotta che interviene facendo invece il punto sull'aspetto storiografico del pluralismo. Scrivendo il *Pluralismo contemporaneo*<sup>597</sup> egli vuole ricostruire la storia di un concetto ampiamente utilizzato sulle pagine della rivista, ma che fino a quel momento non aveva trovato una coerente sistemazione da un punto di vista metodologico. Aliotta ricorda che fu il metafisico Wolff ad usare per la prima volta il termine «pluralismo», intendendo con esso la dottrina che ammette l'esistenza di una molteplicità di esistenze esterne ed indipendenti dall'*io*. «Pluralismo», nel lessico wolffiano, è lemma opposto a «monismo», che invece denota l'omogeneità qualitativa della sostanza che viene ammessa come principio unico della realtà. Aliotta mette in discussione l'impianto del metafisico tedesco, facendo notare come nell'opposizione fra i due concetti, di *monismo* e *pluralismo*, possa anche non esserci alcun dissidio, perché un sistema monistico come quello presente in Leibniz, può presentarsi sotto le spoglie del più radicale pluralismo. Per questo, in luogo del lemma «monismo», è più corretto parlare di «singolarismo», termine che rende maggiore giustizia alla credenza nell'esistenza e all'uniformità di un solo essere.

Per la stessa ragione Aliotta suggerisce di utilizzare, al posto di «pluralismo», (ritenuto troppo ambiguo), il termine «molteplicitismo». Schiller e James parlano per esempio di «pluralità di spiriti»; Boex-Borel e Bourdon si dimostrano più radicali, attaccando l'omogeneità e affermando una serie discontinua di qualità irriducibili, rimuovendo anche le ultime tracce della tradizionale visione del mondo, come l'*unità* e la *continuità* del reale che perfino i pragmatisti avevano rispettato. Il termine «pluralismo» viene utilizzato da molti autori per avallare un fenomenismo radicale che riduce ai dati della nostra esperienza gli elementi discontinui ed eterogenei da cui il mondo risulta. Ma

---

<sup>595</sup> Ibid.

<sup>596</sup> Non ci prolungheremo oltre sugli altri problemi di cui Varisco dà notizia nell'articolo. Tutta una lunga parte è dedicata alla risoluzione della questione – del resto classico – che vede una contraddizione nell'affermare la «molteplicità delle coscienze» da una parte e l'«unicità del pensiero» dall'altra. Secondo Varisco anche questo ennesimo problema trova soluzione nel momento in cui si smette di concepire la realtà in termini polari ed escludenti. I soggetti sono determinazioni dell'Essere, ma questo a sua volta non esiste se non in quanto presuppone una molteplicità di coscienze individuali che lo concepiscono, vale a dire in quanto è pensato da ciascun soggetto particolare. L'Essere insomma è contenuto nelle coscienze singole che ne sono determinazioni, infatti una conoscenza che non pensasse e non concepisse l'Essere semplicemente non sarebbe una coscienza. Varisco avvia alla conclusione il suo ragionamento: «l'esserci dell'Essere consiste nel suo essere pensato» intendendo chiaramente che l'Essere è il pensiero comune a tutti i soggetti; «un pensiero veramente UNO, quantunque i pensanti siamo MOLTI; anzi perché i pensanti sono molti», *ibid.*, p. 65

<sup>597</sup> Aliotta, «Il pluralismo contemporaneo», *C.F.*, 2, (1917).

*pluralisti* sono pure i realisti americani che concepiscono i molteplici elementi disgregati come entità logico-matematiche, le cui relazioni reciproche non sono affatto necessarie («teoria esterna delle relazioni»). In luogo di «pluralismo» Aliotta preferisce usare dunque il termine «molteplicità» e su questo avvia una profonda revisione di buona parte delle teorie filosofiche classiche e moderne:

*l'uno* è stato sempre il polo magnetico che ha verso di sé irresistibilmente attratto la ragione umana. E questa tendenza ha assunto talvolta un carattere quasi patologico, giungendo, nelle sue estreme aberrazioni, a rinnegare perfino il pensiero, che la concepiva<sup>598</sup>

Il «singolarismo monistico» è infatti arrivato in alcuni casi perfino a voler trascendere la ragione stessa, nonostante l'irriducibile opposizione della coscienza umana di ogni tempo<sup>599</sup>, sempre fieramente ostile ad ogni tentativo di assorbimento del *molteplice* nell'*uno*, in quanto ciò comporterebbe la negazione dell'individualità spirituale «in ciò che essa ha di più vivo e di più concreto»<sup>600</sup>.

E sta qui il respiro *storico* della riflessione sul pluralismo di Aliotta. Gran parte della vicenda storica moderna è da inquadrarsi nella dialettica fra «singolarismo» e «molteplicità» che trova nella Riforma protestante e nella conseguente «guerra secolare della libertà contro la predestinazione»<sup>601</sup> il suo culmine. Secondo la ricostruzione storiografica di Aliotta, il «bisogno dell'anima di rivendicare la propria autonomia di fronte alle ipotesi arbitrarie dell'eccessivo razionalismo»<sup>602</sup>, è la cifra di una lotta secolare che trascende l'esperienza storica delle tensioni religiose secentesche e che risorge nella rivolta contemporanea dell'«individuo» contro il determinismo, il meccanicismo e il fatalismo.

L'empirismo aveva battuto in breccia gli «idoli del razionalismo» e l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius concludeva che «la tendenza all'unità» potesse essere spiegata *biologicamente* sulla base del *bisogno* di risparmiare l'energia dell'organismo. Da un ambito teologico-confessionale il dibattito si spostava sul terreno epistemologico, conservando però i tratti fondamentali che avevano caratterizzato il confronto e il conflitto religioso seicentesco. Persino il progresso della scienza conduceva ad abbandonare il semplicismo della vecchia teoria meccanicistica e determinista e a ridimensionare – se non proprio ad abolire del tutto – la pretesa di indurre tutti i fenomeni a «forme di movimento», arrivando con Duhem ad ammettere un'irriducibile «pluralità di energie».

A questa data il pluralismo si impone proprio sul terreno che era sempre sembrato più sfavorevole, quello delle scienze naturalistiche, dove cioè generazioni di naturalisti e filosofi avevano creduta definitiva la vittoria della visione monistica del reale e di tutte le sue manifestazioni («singolarista» se vogliamo utilizzare il linguaggio di Aliotta). Nonostante le apparenze, non si tratta di un paradosso, perché la prospettiva pluralistica («molteplicità») affonda radici profonde nelle stesse origini dell'empirismo moderno e in particolare nella concezione teologica del «Dio finito» di J. S. Mill. Fino ad allora infatti la libertà umana era stata sempre insediata da teorie predestinazioniste di ogni genere. Neppure Leibniz aveva sciolto il problema, dal momento che la spontaneità delle sue *monadi* si riduceva allo svolgimento di un canovaccio già definito, ricalcando di fatto la strada del

---

<sup>598</sup> Ibid., p. 92

<sup>599</sup> Aliotta allega l'esempio di Plotino.

<sup>600</sup> Aliotta, «Il Pluralismo contemporaneo», *C.F.*, 2, (1917), p. 92.

<sup>601</sup> Ibid.

<sup>602</sup> Ibid.

determinismo assoluto; difatti una volta effettuata da Dio la scelta del *migliore fra gli infiniti mondi possibili*, ogni altra scelta rimane preclusa e alla volontà individuale resta ben poco spazio di manovra. Nel sistema leibniziano la «libertà» assomigliava al «meccanismo del cinematografo», vale a dire alla possibilità di proiettare ciò che è già impresso nella pellicola, senza possibili alterazioni e intromissioni<sup>603</sup>. Di segno opposto risultava invece l'operazione di Mill, perché sviluppava i secolari attacchi contro la teoria della *perfezione divina* e scriveva il programma di una filosofia basata sulla libertà e sul pluralismo. Mill sosteneva sottilmente che la sola teoria compatibile con la «divinità buona» è quella che vede il principio creatore impossibilitato a soggiogare le imponenti forze del «male fisico e morale». Il Dio di Mill è un «Dio limitato», per nulla onnipotente, e solo per questo motivo non gli si può imputare di essere responsabile del male. La divinità così concepita, se non è in grado di sconfiggere e sovrastare il *male*, è però capace di offrire all'uomo la capacità di elaborare autonomamente gli strumenti per approssimarsi, in maniera sempre crescente, all'opera di redenzione della natura e di sé medesimo, aiutando la stessa opera divina. Prendendo spunto da Mill, Aliotta vuole dimostrare che neppure l'idea di un'*intelligenza creatrice* conduce, giocoforza, a supporre un piano prestabilito. Anzi, l'idea di un «piano che si realizza», è la più bella prova contro l'onnipotenza dell'Essere che lo ha concepito, dato che ogni forma di *teleologismo* presuppone una condizione iniziale in cui la realtà esterna limita la volontà divina.

Mill però non è l'unico punto di riferimento. Aliotta ritrova un altro paradigma del «molteplicitismo» nel «fenomenismo politeistico» di Renouvier<sup>604</sup>:

la legge della relatività, che è il principio fondamentale del fenomenismo del Renouvier, escludeva l'ipotesi d'un'unica Assoluta Coscienza, che nella sua iniziale solitudine non avrebbe avuto alcun termine esteriore al quale riferirsi; e rendeva invece più probabile l'altra ipotesi d'una pluralità primitiva di coscienze<sup>605</sup>

Il suo «pluralismo pampsichistico» supera il modello delle *monadi* e arriva a concepire l'universo come un insieme di «attività coscienti» che non vengono però concepite come «sostanze», ma come «fenomeni», vale a dire come «sintesi soggettive d'esperienze»<sup>606</sup>. L'ipotesi di una «pluralità primitiva di coscienze», come fatto ultimo oltre il quale è impossibile risalire, è più conforme alle esigenze della nostra ragione e ai dati della nostra esperienza rispetto al modello di un Dio onnipotente. Un Dio così concepito – sostiene Renouvier – ci condurrebbe all'idea di una «sintesi attuale della serie indefinita, cioè inesauribile, degli eventi e delle loro possibilità»<sup>607</sup>, il che sarebbe una contraddizione in termini. Nell'idea di «Dio finito», presente in Mill, viene sviluppata da Renouvier e agganciata direttamente ad una concezione pluralistica del mondo; la persona divina risulta soggetta al «tempo», al «numero», allo «spazio» e a tutti gli altri rapporti che sono condizioni dell'esistenza fenomenica esperita anche dall'uomo. Il «molteplicitismo» anche in questo caso prende le mosse dal bisogno di liberare la dimensione umana e della realtà in cui questa si muove, dalle deprimenti maglie del «tutto condizionato», restituendo all'individuo una dimensione di libertà e di dignità altrimenti impraticabile. Solamente l'opzione pluralistica (molteplicitista)

<sup>603</sup> Aliotta fa notare che l'unico spiraglio di attività e libertà che Leibniz lascia alle monadi, (esclusa ovviamente la monade principale che è Dio stesso), è quella di proiettare nella zona illuminata della «coscienza chiara» quel che già esiste nella sua oscura percezione.

<sup>604</sup> A Renouvier James dedica il suo ultimo libro; William James, *Introduction à la philosophie: Essai sur quelques problèmes de métaphysique*, Paris, Riviere, 1914.

<sup>605</sup> Aliotta, «Il Pluralismo contemporaneo», *C.F.*, 2, (1917), p. 97.

<sup>606</sup> Ibid., p. 98.

<sup>607</sup> Moltissime delle citazioni di Renouvier sono attinte dalla sua opera *Essais de critique générale*.

permette di affrontare in maniera adeguata una riforma della gnoseologia, dal momento che cadono in disuso i vecchi schemi gnoseologici che concepivano la conoscenza come il rispecchiamento univoco di una realtà monolitica:

l'ordine, le leggi, il bene divengono e si sviluppano; e le coscienze, che ne sono rappresentanti e depositarie, esistono e si coordinano nel tempo secondo i rapporti essenziali inerenti alla loro natura<sup>608</sup>

A dire il vero Renouvier, nell'ultima fase del suo percorso, ridimensionava notevolmente la sua concezione pluralistica, tornava a Leibniz ed elaborava una concezione di Dio che schiacciava completamente le esigenze della molteplicità<sup>609</sup>. Ciò però non impedisce a James di farne un punto di riferimento, dedicando all'autore francese la sua *Introduzione alla filosofia*.

In effetti il pragmatista americano sviluppa la linea dell'autore francese, basando il proprio progetto di ricerca sulla natura *pratica* degli stessi *principi intellettuali*. Questi ultimi, secondo James obbediscono a bisogni, motivi e ad esigenze pratiche. È con il pragmatismo che l'*armonia* non appare più *prestabilita*, bensì il risultato della cooperazione delle coscienze sollecitate da esigenze pratiche. Ed è sempre con il pragmatismo che l'unità razionale del sistema, messo in discussione da Mill e da Renouvier, viene sciolta nella molteplicità di un empirismo condotto a conseguenze estreme.

Come sappiamo l'indirizzo pragmatistico non è certo un'opzione plausibile né per Aliotta né per gli altri scrittori della rivista. La difesa e lo sviluppo della concezione pluralistica è legittima, ma le posizioni pragmatistiche risultano destabilizzanti ai fini di una cultura filosofica che ambisca a ricercare, nel ventaglio della pluralità del mondo, inconcussi punti di orientamento. È per questo che Aliotta, a differenza del pragmatista James, si propone di sviluppare un pluralismo compatibile con le esigenze della ricerca scientifica e filosofica.

## 6 Psicologismo e personalismo

Strettamente intrecciata alla riflessione sul *pluralismo* in campo metafisico e sul ruolo della coscienza in campo gnoseologico, risulta la difesa serrata della dignità dell'individuo e delle sue qualità. L'impossibilità di affermare l'esperienza sensoriale come fondamento e unica sorgente della conoscenza, il doveroso riconoscimento del pensiero come elemento costitutivo della conoscenza e come attività dello spirito individuale, la costitutiva pluralità della realtà e il riconoscimento dell'*Io* come persona, costituiscono le fondamenta del particolare *personalismo* e *psicologismo* elaborato da De Sarlo e dal gruppo dei suoi collaboratori.

---

<sup>608</sup> Aliotta, "Pluralismo contemporaneo", *C.F.*, 2, (1917), p. 100.

<sup>609</sup> Va aggiunto a margine che, secondo Aliotta, Renouvier in questa ultima fase del suo pensiero, non si scosta di molto dalla stessa base fenomenista da cui l'autore francese era partito. Concepire il mondo nei termini di una «pluralità discontinua di fenomeni collegati fra loro da leggi che sono in fondo semplici rapporti funzionali di variazioni corrispondenti» [ibid.] significava indirizzarsi verso il personalismo, una teoria che individua cioè un centro garante dell'ordinamento reale. L'approdo alla «personalità divina» non è insomma un tradimento degli antichi ideali, ma una logica conseguenza di un difetto insito al sistema. Renouvier non arriva mai all'estremo preformismo dell'«armonia prestabilita» di Leibniz ma condivide con l'autore tedesco la concezione delle coscienze come originariamente dotate di una certa struttura logica dettata direttamente da una «personalità Superiore».



La penna di De Sarlo fa chiarezza su alcuni concetti di uso comune come «individuo» e «individualità» che, evidentemente, necessitano di ulteriori approfondimenti<sup>610</sup>. Si tratta di idee cardine della vita quotidiana, dell'esperienza civile, della ricerca scientifica, che è necessario porre al centro di una meditata analisi.

A volte — osserva De Sarlo — con il termine «individuo», intendiamo l'«unità semplice» o l'«ultimo reale»; altre volte qualunque sistema mostri una certa indipendenza e più spesso una realtà indefinita di cui non siamo capaci di rendere conto. Le difficoltà non emergono però solo in filosofia. Anche dal punto di vista empirico e specificatamente da quello biologico, risulta difficile definire il carattere dell'individualità. Qual è la forma vitale realmente elementare? Quali sono gli individui in cui il mondo si articola? Quando è possibile parlare della comparsa di un nuovo individuo? Secondo De Sarlo l'indagine empirica è condizionata da quella filosofica ed è inutile addentrarsi in discussioni specifiche sulla «generazione» e l'«eredità», se prima non si sia affrontato in maniera corretta il problema «metafisico», quindi specificatamente filosofico, dell'individualità.

Lo studioso naturalista, preoccupato soltanto di condurre le sue ricerche di laboratorio, arriva presto o tardi a concludere che «non si può parlare di una nuova individualità insino a tanto che l'essere non abbia acquistato indipendenza e libertà [...] dall'essere generante»<sup>611</sup>. Un modo come un altro di rimandare alla riflessione filosofica questo tipo di indagine.

Ma se la questione non trova risposte adeguate nel campo delle discipline naturalistiche, anche la tesi sociologica secondo cui l'individualità è concepibile solo in una prospettiva sociale, si dimostra insoddisfacente. Le scienze sociali tendono ad attribuire valore alla società rispetto all'individuo, facendosi banditrici del concetto secondo cui la società possiede un maggiore grado di realtà rispetto all'individuo. Una tesi questa non condivisibile per chi è abituato, come De Sarlo, a lavorare sul valore delle differenze e a rifiutare le soluzioni totalizzanti. In primo luogo il plesso sociale è composto da persone «fornite di intelligenza e di volontà consapevoli di sé e capaci di proporsi dei fini, mettendo in opera i mezzi per concepirli»<sup>612</sup>. Scriverà De Sarlo, molti anni dopo, sviluppando convinzioni già presenti ad inizio secolo, insistendo sul carattere cooperativo, solidaristico e non costringitivo e fatalista del legame politico:

il vincolo sociale è vincolo di solidarietà e di cooperazione e quindi vincolo morale: gli individui non hanno e non possono avere il valore esclusivo di mezzi gli uni per gli altri, e neanche quello di mezzi per la società, ma tutti sono mezzo e fine e la stessa società ha valore di fine, perché ha valore di mezzo<sup>613</sup>

Anche all'inizio dell'esperienza della *Cultura Filosofica* De Sarlo aveva ribadito la necessità di ribaltare la prospettiva da cui muove la sociologia al fine di restituire la priorità alle componenti individuali del complesso sociale. Appunto per pronunciarsi su un argomento così rilevante De Sarlo aveva sottolineato la giustezza della tesi con cui si riconosce il maggior grado di realtà all'*individuo* di fronte alla *collettività*. Secondo tale prospettiva la vita sociale collettiva rappresenta una semplice modalità della vita individuale e la condizione per l'esplicazione della sua personalità<sup>614</sup>.

---

<sup>610</sup> «noi siamo costretti a ricorrervi in ogni discorso, giacché da un canto ogni conoscenza veramente empirica è conoscenza di esseri individuali e dall'altro l'apprensione dell'individuo rappresenta il presupposto di ogni altra rappresentazione d'ordine astratto», De Sarlo, «La nozione d'individuo», *C.F.*, 1, (1908), p. 2.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>612</sup> De Sarlo, *L'uomo nella vita sociale*, cit., p. 40.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>614</sup> De Sarlo, «La nozione d'individuo», *C.F.*, 1, (1908).

In opposizione alle dilaganti suggestioni sociologiche si fanno strada le tesi pragmatiste. I pragmatisti infatti riconoscono l'individualità solo là dove è presente uno *scopo*, un *fine* da raggiungere e la descrivono come *utilità pratica* e *convenienza*, concludendo che il problema del valore del concetto d'individuo s'identifica col problema dei mezzi di conoscenza dell'individuo stesso. È possibile che, in senso lato, si possa concepire l'*individuo* come rispondente ad un *fine*, ma ciò è legittimo solo dopo che, per altra via, sia stata già elaborata la nozione di *individuo*. Asserire che tutto ciò che *serve* acquista spessore di individualità, può forse essere una formula suggestiva, ma non rappresenta altro che una soluzione falsata che rimanda *sine die* la necessità di definire i tratti salienti dell'individualità. Prescindendo da essa tutto risulta incomprensibile, nella misura in cui l'individualità è quell'istanza originaria capace non solo di creare i collegamenti necessari con la realtà esistente, ma anche e soprattutto di orientarla. Nella gnoseologia, nell'epistemologia, nella morale ci si ritrova sempre nelle condizioni di presupporre qualcosa di individuale. La realtà stessa crollerebbe in un attimo se si eliminasse dal novero della considerazione l'individualità, dato che ogni altro ente — come per esempio la *qualità* e la *relazione* — implicano il concetto di «individuo».

Eppure, un simile concetto cardinale, non può essere spiegato nella sua origine, dato che si tratta di un *prius*. L'*individuo* e l'*individualità* sono un presupposto da cui partire piuttosto che termini da spiegare, esattamente come nel caso dei concetti di «causa» e «sostanza», esattamente come nel caso dell'attitudine conoscitiva:

per la causalità si arriva al volere originario che determinando sé stesso è causa e non effetto, per la sostanza si arriva a ciò che è per sé e che è principio di funzione e per l'individualità si arriva a ciò che, mentre è parte del tutto, riferisce a sé il tutto, a ciò che unisce le note della semplicità o dell'elementarietà e della complessità sistematizzata<sup>615</sup>

Sulla definizione di *individuo* si gioca una partita importante del dibattito filosofico italiano dei primi anni del secolo. Prendere posizione su questo significa delineare una certa idea del mondo, tendere verso una certa maniera di concepire la conoscenza e lavorare non solo ad una concezione teorica, ma anche ad un progetto, ad un ideale di uomo e di umanità.

L'apologia dell'*individuo* e la sua affermata aprioricità rispetto al resto, non implica però la legittimazione dell'*individualismo*, o meglio del *solipsismo* sordo alle esigenze della realtà e della conoscenza. Abbiamo parzialmente trattato questi temi nei paragrafi precedenti ma qui sono necessarie ulteriori specificazioni. Il momento dell'«individualizzazione» e quello dell'«universalizzazione» nel processo della conoscenza umana, sono concepiti come momenti inseparabili, scaturenti da una medesima esigenza. Tesi che nel brano seguente appare limpidamente:

è naturale che siffatti due momenti non sono da intendere come due forme staccate di conoscenza, giacché da un canto gli elementi ideali o universali hanno sempre come loro punto ultimo di riferimento la realtà e implicano obbiettività, e dall'altro il fatto individuale è conosciuto sempre avendo di mira il consenso universale<sup>616</sup>

L'«individuo» — lo abbiamo visto — grazie alla facoltà di giudizio, è la sede dove risiede la possibilità di cogliere il rapporto della mente con la realtà. Sono per l'appunto i giudizi individuali a permettere al soggetto di affermare che «di fronte alla sua esistenza individuale si trovano una

---

<sup>615</sup> Ibid., p. 12.

<sup>616</sup> Ibid.

molteplicità di altre esistenze in relazione tra loro»<sup>617</sup>. Il soggetto gnoseologico, non è «forma» come voleva Kant, ma individualità, ovvero «un reale che come tale è rappresentativo di se stesso, come di tutta la realtà che traspare a se stesso pur distinguendosi»<sup>618</sup>. Il soggetto non può essere quindi concepito come «modo di essere della realtà», ma come «un reale che mettendosi in rapporto con la realtà l'afferma indipendente da sé»<sup>619</sup>. Ovviamente De Sarlo mutua questa impostazione dalla sua formazione psicologica che lo porta a concepire il soggetto, (anche il soggetto gnoseologico e conoscente), come «sottoposto al principio di causalità, a certe determinate leggi dalla psicologia come scienza di funzioni; e, dunque, oggetto di studio con lo stesso metodo e alla stessa maniera delle altre scienze che studiano i reali concreti»<sup>620</sup>. Pertanto il soggetto per De Sarlo, da una parte ha gli stessi connotati di qualunque altro reale concreto collocato nello spazio e nel tempo, dall'altra è il crogiuolo attraverso cui l'intero *esistente* si manifesta e traspare, quando non il «fine» a cui l'intero processo universale tende, (come invece esplicitamente afferma Aliotta negli studi sul *vitalismo*, pubblicati come sappiamo sulle pagine della *Cultura Filosofica*). Il filosofo di Potenza tiene ferma la distinzione tra *causalità psichica* e *causalità fisica* e questo punto diventa uno snodo strategico dell'intero progetto di riforma intellettuale. Una causalità psichica esiste, e non potrebbe essere altrimenti, visto che la psiche non si risolve in un flusso indistinto di elementi disorganizzati. Eppure risulta impossibile ridurre la causalità psichica a quella fisica<sup>621</sup>, a partire dal fatto che l'agente psichico, non opera solo effetti come i normali agenti meccanici, ma se li rappresenta, li anticipa idealmente e si obbiettiva, distaccandosi dagli atti e dalle funzioni. Inoltre la causalità psichica, a differenza di quella meccanica, non è solamente un principio di azione diretta a uno scopo, bensì è compartecipe dell'accrescimento e dello sviluppo di se stessa, quindi è causa ed effetto allo stesso tempo della sua attività. La coscienza non è spiegabile nei termini della causalità meccanica, risulta irriducibile ad altro e rappresenta un postulato della nostra esistenza al di là del quale è impossibile risalire.

Ma è possibile accontentarsi di ridurre uno degli elementi fondamentali della realtà a *prius* indefinibile?

esclusa la sensibilità e il pensiero, non rimane che riferirsi all'esperienza che abbiamo di noi stessi come alla fonte a cui può essere attinta la nozione d'individualità. La suddetta esperienza, presentando insieme i caratteri della insostituibilità, della rispondenza ad un fine, dell'unità e della spontaneità, dell'efficienza, è il fondo onde emergono i vari criteri di cui ci serviamo per determinare ed applicare variamente il concetto d'individuo<sup>622</sup>

Ad una comprensione soddisfacente dell'individuo e delle sue originali prerogative quindi non si arriva se non ripiegandosi su di sé, esattamente come Bonatelli aveva sostenuto a proposito dell'esperienza conoscitiva. De Sarlo riprende e amplia qui il discorso kantiano che definiva l'*Io penso* come ciò che accompagna ogni nostra rappresentazione. In polemica diretta con i fenomenisti, De Sarlo pensa che i fatti psichici non possano mai essere ridotti ad apparenze

---

<sup>617</sup> Ibid.

<sup>618</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 109.

<sup>619</sup> Ibid.

<sup>620</sup> Ibid.

<sup>621</sup> A questo proposito rimando alle accurate analisi di Ponzano: «nella causalità psichica non ci sono solo successioni di fatti e variazioni di qualità, bensì successione di atti organicamente collegati tra loro, in quanto da una parte hanno un'origine comune e si riferiscono al medesimo centro, e dall'altra tendono a un fine [...] e quindi costituiscono una continuità teleologica, che è evolutiva, perché i cambiamenti qualitativi che si succedono non sono sullo stesso piano, implicando accrescimento di esistenza. Il processo psichico è, poi, processo di conservazione e aumento di nuove qualità»; Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 57

<sup>622</sup> De Sarlo, «La nozione d'individuo», *C.F.*, 1, (1908), p. 13.

impersonali, per il semplice motivo che, se si toglie ad un qualunque fatto psichico il riferimento soggettivo, individuale e personale, esso svanisce in una nebbia insondabile. L'individuo rimane in tal modo un «fatto originario» e costituisce la premessa di ogni ricerca, dunque a rigore non analizzabile. L'*Io* accompagna e dota di senso ogni esperienza e percezione, assumendo valore e diventando in tal modo uno dei pilastri incrollabili della stessa esperienza umana.

Ciò che vi ha di veramente insostituibile, di irriducibile è l'io e il grado massimo di realtà va attribuito all'unità concreta e non ai singoli fatti psichici, i quali anzi non sono che un prodotto dell'astrazione<sup>623</sup>

Insomma l'errore che si commette spesso, quando ci si mette a lavorare sul concetto di *individuo*, è quello di concepirlo come una specie di *caput mortum*, come se si trattasse di un punto geometrico distaccato dalle sue funzioni e quindi dai suoi atti. L'individuo invece non è altro che l'unità e la matrice che rende possibili i nostri atti:

ciascuno di noi apprende l'individualità come un'attività attraverso la molteplicità delle funzioni e come qualcosa che permane attraverso il flusso dei fenomeni<sup>624</sup>

Il tentativo compiuto dal filosofo di Potenza consiste ancora una volta nello scrivere significative pagine di cultura filosofica sui problemi fondamentali del dibattito europeo. Da una parte l'*io* non va concepito come un epicentro creatore e promotore del mondo, come tendono a fare pragmatisti ed idealisti, dall'altra è necessario anche guardarsi dalle conclusioni *oggettivistiche* che mirano a ridurre una tale ingombrante presenza a qualcosa di evanescente, ininfluyente e occasionale, rimuovendo o contraffacendo una ad una le sue più originali prerogative:

Invero l'io, mentre figura come elemento ultimo della realtà in quanto non è scomponibile in altri elementi, si trova poi necessariamente in relazione con *tutta* la realtà: mentre si può dire che nulla esista che in un certo senso sia al di fuori dell'io, si può dire del pari con ragione che nulla esiste che sia propriamente nell'io. Per il solo fatto che io conosco la tale e tale altra cosa, vengo a porre una distinzione tra me e la cosa conosciuta e d'altra parte la cosa non potrebbe essere affermata e riconosciuta se non fosse nella mia coscienza<sup>625</sup>

Come il lettore può facilmente notare, le indagini sull'individualità sono ovviamente poste in riferimento all'indagine gnoseologica. Appare infatti impossibile affrontare dovutamente la questione gnoseologica prescindendo dall'analisi sull'individuo, dal momento che «l'*io*, distinguendosi da tutta la realtà, traspare a se stesso»<sup>626</sup> attraverso l'attitudine conoscitiva.

L'indagine si sposta così, dal problema dell'individuo preso in generale, al terreno delle concrete capacità gnoseologiche. Ecco il senso dell'opposizione ad ogni concezione che fa della coscienza un'entità «universale», opposizione nata dal fatto che se venisse ammessa una simile entità andrebbe a svanire ogni discorso sull'individualità. Su questo è interessante riportare la sintesi di Ponzano:

è vano porre una coscienza universale, di cui le coscienze individuali sarebbero parti e sezioni, perché gli individui concreti essendo nel tempo soggetti a sviluppo non possono mai considerarsi come centri eterni immutabili, per il solo fatto che essi hanno la possibilità di elevarsi a un mondo razionale, fuori del tempo e dello spazio. E ammessa pure questa coscienza eterna universale, in quanto identificata con la pensabilità e la verità oggettiva (identificazione

---

<sup>623</sup> Ibid., p. 14.

<sup>624</sup> Ibid.

<sup>625</sup> Ibid., p. 15.

<sup>626</sup> Ibid.

ingiustificata), che significato avrebbe più l'errore logico, etico ed estetico? La coscienza individuale, se si eleva ad un mondo ideale e supera i limiti di tempo e di spazio, opera e si svolge sempre ne tempo e nello spazio<sup>627</sup>

Non esiste dunque una «coscienza universale», ma solo i singoli individui coscienti che sono reali fra reali. Ma se, d'altra parte, si accentua oltremisura il suo valore oggettivo (o per meglio dire oggettivistico, materiale), la coscienza finisce per svanire e quindi anche il contenuto obbiettivo stesso svanisce, venendo a mancare ogni punto di riferimento. La soluzione non può che essere ricercata nel dualismo metodologico o nel pluralismo filosofico, ("molteplicità" come lo chiama Aliotta), che, salvaguardando i diritti dell'individualità, non assorbe il mondo in un unico punto geometrico.

Un secondo importante contributo desarlano all'analisi sull'individualità verte *Intorno all'origine dell'individuo vivente*<sup>628</sup>, articolo di ispirazione più tecnica rispetto a quello pubblicato sei anni prima e appena analizzato, eppure ugualmente utile per comprendere il valore assegnato al problema dell'individualità. La questione in questa sede torna ad essere l'individuo organico e la sua generazione. La prima nota interessante è l'osservazione largamente filosofica secondo cui la vita ci si presenta realizzata nel mondo sotto forma individuale. Se anche si ammette la sostanza primitiva omogenea – sostiene De Sarlo — non si può credere che essa si estenda per lunghi tratti in modo uniforme senza differenziarsi. Ciò è dimostrato dall'innegabile precedenza degli organismi monocellulari rispetto alle aggregazioni pluricellulari.

Anche da un punto di vista biologico il *pluralismo* è una tendenza fondamentale della realtà che si realizza attraverso l'individualità.

La cosa interessante è che anche De Sarlo sembra abbracciare a questa data la visione teleologica di Aliotta. L'analisi sulla chimica della cellula, (definita la «primitiva forma di individualità organica» la quale «presenta una struttura tanto complicata da poter formare oggetto di studio di tutta una scienza che va sotto il nome di citologia»<sup>629</sup>), porta De Sarlo a sostenere che il passaggio dagli organismi monocellulari e quelli pluricellulari costituisce una delle maggiori novità apparse nella natura e che sarebbe vano o quantomeno riduttivo derivare da forze di ordine meccanico, fisico, chimico<sup>630</sup>.

È un'affermazione che ci illumina sulla concezione filosofica di De Sarlo. Il passaggio dagli organismi monocellulari a quelli pluricellulari implica uno «scopo finale» che permea l'intero dominio della natura e che impone domande a cui non è possibile rispondere senza integrare la ricerca puramente «causale» con quella «teleologica».

Traendo le conclusioni della sua lunga disamina biologica, De Sarlo nota che la scienza naturale può permettersi di indicare le forme e i gradi attraverso cui si compie il passaggio dall'organismo monocellulare a quello pluricellulare, ma non può andare oltre, perché il compito di indicare il significato e le dinamiche della tendenza del mondo verso un *fine* non sono spiegabili utilizzando i mezzi – del tutto inadeguati – del meccanicismo naturalistico<sup>631</sup>. I concetti come *individuo*, *soggetto* e *io* non sono fatti, bensì soggetti *in fieri*, qualcosa che si costituisce e si forma date determinate condizioni. Il distacco con la vecchia visione meccanicistica avviene anche sul piano terminologico, perché risulterebbe arduo il compito di definire il carattere di un concetto nuovo adoperando termini

---

<sup>627</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 106.

<sup>628</sup> De Sarlo, "Intorno all'origine dell'individuo vivente", *C.F.*, 4-5, (1914).

<sup>629</sup> Ibid., p. 199.

<sup>630</sup> Ibid., pp. 205-210.

<sup>631</sup> Ibid., p. 279-289.

compromessi con le vecchie concezioni meccaniciste. È per questo motivo che proprio De Sarlo, discutendo il problema dell'origine degli individui, parla di «generazione» e non di «produzione» o di «determinazione causale».

Il problema dell'origine dell'individuo nel mondo organico non è di poco conto e la sua importanza trascende la disciplina della biologia. Ad esso si rifanno le principali questioni quali la «natura», l'«essenza della vita», l'«eredità» e spesso non resta che ammettere a tal proposito la nostra ignoranza. In particolare la funzione riproduttiva rappresenta una delle caratteristiche della vita, irriducibile ai fenomeni della natura inorganica. La «vita» – attingendo alle parole del fisiologo Claude Bernard<sup>632</sup> — «è creazione» e la riproduzione è quella attitudine particolare inerente alla sostanza vivente a generare altri individui viventi.

Tentare di spiegare la riproduzione, (quindi l'origine dell'individuo vivente), sulla base di forze meccaniche, fisiche e chimiche, non risolve il problema neanche da un punto di vista semplicemente descrittivo. La vita appunto «è creazione», nel senso che, agli occhi del fisiologo, la vita è «causa prima creatrice dell'organismo», destinata a sfuggire sempre all'analisi scientifica come tutte le cause prime. Anzi l'individualità dell'«essere vivente» si risolve in nient'altro che nell'attività creatrice, viceversa la morte naturale sopraggiunge quando non può più effettuarsi la «creazione organica».

De Sarlo non giustifica certo i facili colpi di spugna con cui si tenta di cancellare la base materiale della vita. In molti a questa data dichiarano influente, strumentale o addirittura illusoria ogni base organica della vita, esaltando lo *slancio vitale*. Non è ovviamente il caso di De Sarlo e dei suoi collaboratori. La generazione e riproduzione della vita è un fenomeno che può essere ovviamente descritto in termini chimici, ma questi bastano ad impostare in maniera corretta la ricerca sull'individualità. Per chiarire il concetto ci corre in aiuto un brano dello stesso De Sarlo:

ciò che non dev'essere perduto di vista è che codeste azioni chimiche, onde l'organismo, per così dire, si sta costruendo, si succedono e si collegano in vista, quasi si direbbe, del risultato che è appunto l'organizzazione e l'accrescimento dell'individuo animale o vegetale. Perciò è stato possibile affermare che in ogni organo è immanente un disegno, in guisa che, mentre ogni fenomeno dell'organismo preso per sé figura come l'effetto delle leggi fisico-chimiche, considerato invece nelle sue relazioni coll'insieme, assume un valore speciale. Insomma le azioni chimiche riferentesi all'organizzazione e alla nutrizione, appaiono come se fossero dominate da una forza impulsiva atta a governare la materia e a fare una chimica diretta al conseguimento di un determinato scopo, il *quid proprium* della vita sarebbe per ciò stesso riposto nella capacità evolutiva<sup>633</sup>

ciò che importa è che sia riconosciuto che nei fenomeni vitali le leggi e le forze fisico-chimiche sono sempre dirette o regolate in guisa che risultati ben definiti siano raggiunti, pare dunque che la materia vivente sia come pervasa o dominata da un principio, il quale contenga la ragione ultima dell'ordine con cui i fenomeni si succedono<sup>634</sup>

De Sarlo non specifica e non vuole specificare se il «fine» che «pervade» la «materia» sia di natura puramente «ideale» (come una norma), o al contrario un «agente reale». La stessa biologia non è in grado di rispondere a queste domande. Dopotutto — continua De Sarlo — non è una catastrofe dover confessare apertamente «la nostra ignoranza» e i «limiti del nostro sapere». Su una cosa comunque ogni dichiarazione di ignoranza non può fare presa, vale a dire sul carattere peculiarissimo della soggettività organica rispetto al resto degli oggetti inorganici e privi di vita:

---

<sup>632</sup> De Sarlo si riferisce alla seguente opera: J.-B. Baillière, *La science expérimentale*, Parigi, 1878.

<sup>633</sup> De Sarlo, «Intorno all'origine dell'individuo vivente», *C.F.*, 4-5, (1914) p. 281.

<sup>634</sup> Ibid.

lunghi dal poter essere considerato come una pura forma o modalità della materialità fisico-chimica e lunghi dal poter essere concepito come un'applicazione particolare di leggi dominanti nel mondo inorganico, [l'individuo] va riguardato come un *fatto nuovo*, come una vera e propria *creazione*<sup>635</sup>

L'analisi dell'ereditarietà non cambia i termini del discorso, anzi rafforza in De Sarlo la convinzione del carattere propriamente originale e creativo dell'individualità e della sua origine<sup>636</sup>. Un'indagine non digiuna della letteratura biologica moderna porta De Sarlo a ribadire, anche in questo caso, che qualunque riduzione dell'individualità ai suoi elementi materiali, (al di là del loro essere «tramite indispensabile» della trasmissione ereditaria), porta scarsi risultati.

Riflettere sul ruolo, sul significato e sulla portata gnoseologica dell'individualità è dunque una preoccupazione costante a cui la rivista dedica ampie energie. Ma, come abbiamo avuto modo di vedere, si tratta anche di un terreno accidentato, che in tempi di crisi può andare soggetto ad ambiguità. Ecco perché Aliotta, pur non rinunciando alla discussione, dimostra così tanta attenzione al lessico da utilizzare. Una cosa è battere sul valore dell'individuale, sulla sua preminenza rispetto all'aggregato *fisico* o *sociale*, sull'impossibilità di prescindere dal fuoco dell'esperienza soggettiva, ben diverso è fare dell'individuo l'idolo capace di risolvere tutto in sé o l'unico termine di cui occuparsi.

Il *personalismo* non è tanto da intendersi come un'opzione filosofica, ma piuttosto come aspirazione e impronta generale della cultura del tempo<sup>637</sup>. In antitesi al *naturalismo*, al *meccanicismo*, al *razionalismo* e al *fenomenismo*, il *personalismo* «fu spinto a richiamare l'attenzione su quegli aspetti della realtà in cui più specialmente si manifesta l'individualità, quali la libertà, l'originalità, la finalità»<sup>638</sup>. Il *personalismo* rappresenta in sostanza «l'originalità vera e la caratteristica essenziale di tutto il movimento del pensiero odierno»<sup>639</sup> e De Sarlo lo riassume in questi termini:

la conoscenza umana formulata in giudizi, implica sempre un determinato atteggiamento dell'intelligenza di fronte alla realtà; onde consegue che non vi può essere vera esplicazione di pensiero senza volontà e che le varie funzioni conoscitive non possono non essere considerate come atti di un centro reale di vita e di coscienza<sup>640</sup>

Insistere sull'esistenza e sulla consistenza della persona, «sulla sua certezza», significa a questa data affermare che «non c'è conoscenza che non sia conoscenza di noi stessi»<sup>641</sup>. Il nuovo punto di vista

---

<sup>635</sup> Ibid., p. 286. Poche battute più sotto De Sarlo conclude il discorso: «dal punto di vista di una filosofia della vita, è sufficiente mostrare come la costituzione di una nuova individualità rappresenti quasi l'inizio di una nuova serie o l'introduzione di una specie di discontinuità e di eterogeneità nell'intreccio dei fenomeni continui e simili tra loro», *ibid.*

<sup>636</sup> «ogni interpretazione meccanica o fisico-chimica dei fenomeni ereditari appare subito assurda, qualora si pensi che la riproduzione del nuovo essere, essendo determinata nel maggior numero dei casi dalla cooperazione di due individui appartenenti a sesso differente, i cui germi contengono poi la rappresentanza dei rispettivi stipiti, avviene sempre in guisa che il risultato è una forma capace di vita e fornita, nei casi normali, di tutti i caratteri che la rendono atta a svolgersi in una data direzione risultato codesto conseguibile solo mediante un processo di selezione, per cui è eliminato il superfluo, il contraddittorio, l'irregolare e, nel maggior numero dei casi, il teratologico e il mostruoso», *ibid.*, p. 288.

<sup>637</sup> De Sarlo, per esempio, si dimostra lucidamente consapevole del grado in cui la cultura contemporanea sia stata influenzata dallo psicologismo e dal coscienzialismo e ha anche ben chiaro il rischio di una sua degenerazione esplicitamente idealista: «non solo nella coscienza e quindi nel soggetto è ricercato il fondamento di ogni certezza e il criterio di ogni giudizio relativo al valore della conoscenza, ma la realtà stessa è concepita come costituita di soggetti», De Sarlo, «Il soggetto», *C.F.*, 2, (1914), p. 105.

<sup>638</sup> De Sarlo, «Personalismo e impersonalismo», *C.F.*, 6, (1909), p. 528; il personalismo è insomma un segno dei tempi e non semplicemente un'opzione culturale fra le altre. Si reagiva all'impostazione filosofica dominante nel XIX secolo che concepiva la realtà come «una fitta rete di rapporti tra elementi omogenei in modo che la necessità emergente dall'equivalenza quantitativa, l'uniformità risultante dal ripetersi dell'identico fu presentata come l'unico vero mezzo di rendere intelligibile l'infinita molteplicità degli esseri, dei fatti ed oggetti esistenti nell'universo», *ibid.*

<sup>639</sup> *Ibid.*

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>641</sup> Santucci, *Eredi del positivismo*, cit., p. 112.

gnoseologico, (e non solo gnoseologico, ma anche epistemologico, morale, sociale e metafisico), non può non essere personalistico. In etica — nota sempre De Sarlo — al determinismo morale si andò sostituendo una concezione che vede la persona come «qualcosa di trascendente il dominio della natura» e si concluse che l'uomo ha prerogative speciali. Ovunque «si sentì il bisogno di assurgere ad una concezione personalistica»

Apparve chiaro in sostanza che ciò che è creazione nuova, originale nel mondo non può essere frutto del legalismo, del meccanismo, del necessitarismo, ma presuppone l'esistenza di centri di vita e di attività concepibili sul modello della nostra propria coscienza<sup>642</sup>

Il personalismo è quindi un nuovo punto di vista da cui il filosofo come lo scienziato non può più permettersi di prescindere:

una volta che le insufficienze, le lacune e gli errori del vecchio obbiettivismo e relazionismo resero necessario il ritorno ai vecchi concetti personalistici, come quelli di unità, di spontaneità, di energia teleologica e di accrescimento qualitativo, è evidente che nuovi problemi si dovevano imporre alla considerazione del filosofo<sup>643</sup>

De Sarlo fa anche notare come il *personalismo* sia una concezione inseparabile dal *pluralismo*. Per meglio supportare questa tesi cita lo studio di Guglielmo Stern *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*<sup>644</sup>:

il concetto informatore delle sue vedute è che la realtà non è costituita di forme diverse di aggregazione di elementi sostanzialmente identici, ma invece di unità organiche che devono essere considerate come veri e propri principi di azione<sup>645</sup>

Gli studi di Stern portano a comprendere che il vero principio della realtà è l'unità che si attua nel molteplice e che l'universo è costituito da individualità. *Personalismo* e *pluralismo* sono posizioni che vanno di pari passo e costituiscono i cardini irrinunciabili di un'integrale riforma della cultura filosofica:

è evidente che la concezione personalistica, quando è presa nel suo vero senso e quando è approfondita nel suo reale significato, finisce per essere un correttivo non soltanto del meccanismo, del naturalismo, del fenomenismo ecc., ma di qualunque filosofia che tenda a cancellare le differenze tra intelligibile e fatto, tra idea e persona, tra essenza ed esistenza, tra legge e individuo, tra relazione e termini, tra pensiero e realtà<sup>646</sup>

In estrema sintesi il *personalismo* desarliano si può spiegare col fatto che non è possibile una coscienza *in generale* che prescinde dagli individui, essa ha realtà solo nei singoli atti della *persona* portatrice di coscienza. È questo il solco che De Sarlo scava fra la propria concezione personalistica e quella del personalismo classico, o di marca esageratamente esistenziale<sup>647</sup>, ponendo cioè una correlazione stretta ed argomentata fra *coscienza* e *persona*. Il valore del *personalismo* è per De Sarlo legato indissolubilmente alla dimensione individuale dell'esistente, cosa che gli idealisti non negano affatto, ma che concepiscono come il primo gradino dell'ascensione dello *Spirito* dal *particolare* all'*universale*, dal *soggettivo* all'*assoluto*:

---

<sup>642</sup> De Sarlo, "Personalismo e impersonalismo", *C. F.*, 6, (1909), p. 529.

<sup>643</sup> Ibid., p. 530.

<sup>644</sup> William Stern, *Person und Sache: System des kritischen Personalismus*, Leipzig, J. A. Barth, 1906.

<sup>645</sup> De Sarlo, "Personalismo e impersonalismo", *C. F.*, 6, (1909), p. 530.

<sup>646</sup> Ibid., p. 535-536.

<sup>647</sup> La coscienza per De Sarlo non è altro che l'attitudine a compiere alcuni atti, a mettersi in determinati rapporti con gli oggetti, e insieme ad averne cognizione.



che cosa intende significare un centro di vita e di coscienza quando dice io? Né più né meno di questo: che esso, in quanto individuo, si distingue da tutto il resto del mondo, che esso è qualche cosa di insostituibile, e che pertanto non può non opporsi in un certo senso a ciò che è diverso da sé<sup>648</sup>

La critica al personalismo *degenerato* in egotismo si accompagna alla critica all'idea di *autocoscienza* e di *coscienza assoluta*. Una corretta impostazione personalistica sarà così sempre limitata al riferimento al soggetto concreto:

chi dice soggetto dice individuo, unità reale che esiste necessariamente in un dato punto dello spazio e del tempo, che si trova in determinati rapporti con la realtà<sup>649</sup>

Da qui l'opposizione alle teorie idealistiche che predicano l'esistenza dell'«Assoluto». Un tale concetto mette in ombra l'esistenza degli individui, intesi come «persone», facendo di loro solo delle illusioni e delle vane ombre. L'alternativa per De Sarlo è quella di battere la strada di uno spiritualismo teistico che ponga gli uomini, (e Dio stesso), come persone, tenendosi ben alla larga da ogni forma di assolutizzazione del soggetto. Una forma di *personalismo* che non avrà difficoltà ad ammettere «che l'io, la coscienza, il soggetto rappresenti qualcosa di ultimo e irriducibile in quanto non può esser derivato da altro»<sup>650</sup>, ma combatterà coloro che concepiscono il soggetto come una pura forma<sup>651</sup>.

*Soggetto e coscienza* sono dunque legati a filo doppio e chi, quando adopera il concetto di *coscienza* non intende la *coscienza singola* che ha luogo nelle singole *persone*, cade in una forma più o meno larvata di misticismo spiritualistico. Per il cattivo psicologismo «tutto si riferisce e può riferirsi alla coscienza ed al soggetto», cosa di per sé innegabile; «ma si può dire — si interroga De Sarlo — che tutto vi si riferisca in una stessa maniera e in uno stesso senso?»<sup>652</sup>. Qual è in fondo il compito di ogni elaborazione scientifica se non quello di «mettere in luce la razionalità, la quale poi in tanto è veramente tale, in quanto appare valida indipendentemente da qualsiasi interferenza col soggetto»<sup>653</sup>? L'esigenza di valorizzare il soggetto e la dimensione della coscienza non può trasformarsi in una liquidazione del carattere duale (soggetto-oggetto) della realtà, perché, eliminata ogni differenza fra *conoscente* e *conosciuto*, il mondo si trasformerebbe subito in un sogno sfuggente e inenarrabile. È una questione delicata, che De Sarlo e i suoi collaboratori affrontano con passione, nel tentativo di fare chiarezza sulla massima importanza che acquista il problema della coscienza nella riflessione filosofica e scientifica moderna, soprattutto alla luce degli ultimi risultati dell'epistemologia critica e della nascita della psicologia sperimentale. Illuminanti a proposito le parole di Ponzano, che sintetizza efficacemente il rilievo critico attribuito da De Sarlo al problema

---

<sup>648</sup> De Sarlo, «Il soggetto», *C.F.*, 2, (1914), p. 107.

<sup>649</sup> Ibid., p. 108; si tratta di una polemica diretta con quanto i due fautori italiani della rinascita idealistica vanno scrivendo negli stessi anni sulla loro rivista: «quando pertanto si ode ripetere che il soggetto, l'io, la coscienza a rigore non possono formar oggetto d'indagine scientifica in quanto rappresentano il presupposto, la condizione di qualsiasi nozione e determinazione, si è in diritto di chiedere di qual soggetto ed io si intenda propriamente parlare, se di un soggetto o io costruito dalla mente per esigenze imposte da una determinata teoria, ovvero del soggetto e dell'io che tutti intendiamo quando pronunziamo queste parole, in quanto corrispondono a qualcosa di reale», ibid.

<sup>650</sup> Ibid.

<sup>651</sup> «il soggetto, lungi dall'essere un'idea, una legge, una forma, è l'espressione più perfetta della concretezza e della individualità; il soggetto in altre parole è un essere fornito di una determinata natura, il quale, pur essendo in relazione coi vari obbiettivi costituenti l'universo, se ne distingue alla stessa maniera che ciascun obbiettivo singolo si distingue dagli altri», ibid., «il soggetto, insomma, non è un modo di essere (forma) di tutta la realtà, ma è un reale che può rispecchiare la realtà pur distinguendosi», ibid., pp. 117-118.

<sup>652</sup> Ibid., p. 115.

<sup>653</sup> Ibid., p. 117.

dell'individualità e della coscienza e che ci permette di inquadrare meglio il rilievo personalistico della sua filosofia:

il dato veramente ultimo, che sta alla radice di ogni problema filosofico, è la coscienza: essa va ammessa come è trovata, e sarebbe fuori luogo e del tutto vano ricercarne il perché: si può descriverla, caratterizzarla, determinarla, ma non spiegarla. Certo la coscienza, considerata in sé e per sé, è una astrazione; c'è la coscienza individuale, l'ente concreto individuale, che è cosciente, ma non la coscienza *sic et simpliciter*. La coscienza, dunque, è sempre determinata in un modo o in un altro, è sempre individuale, personale; nella realtà non c'è la pura coscienza, ma ci sono centri di vita e di coscienza; e il De S. insiste su questo punto, perché, se da un lato, egli dice, non si è avuto mai un'esatta nozione della coscienza, d'altra parte l'interpretazione spesso arbitraria e del tutto erronea di essa ha fatto nascere una quantità di confusioni, ha condotto a errori gnoseologici e metafisici di enorme portata, o ha dato buon gioco a chi, partendo da preconetti e schemi fissati in precedenza, non ha dubitato di snaturare e falsificare la struttura della vita psichica a vantaggio dei dogmi della propria dottrina. Dunque, l'esser cosciente è un dato ultimo, irriducibile e non può essere risolto in altro, e solo si può dire che l'esser cosciente equivale all'esser psichicamente attivo, cioè capace di dispiegare certe funzioni proprie della psichicità<sup>654</sup>

Lavorare sulle differenze, fra un'impostazione corretta del *personalismo* e il pericolo di una sua degenerazione, è anche il senso di un contributo assai significativo di Aliotta sull'*antropomorfismo*. Non tutte le impostazioni antropomorfiste sono uguali; esiste un antropomorfismo degenerato e dannoso e un antropomorfismo che sta alla base di tutta la storia del pensiero filosofico:

basta esaminare un poco i sistemi escogitati dalla più remota antichità fino ai nostri giorni per convincersi che tutti i filosofi, quando non si sono trincerati in un indifferente scetticismo o in un comodo agnosticismo, non hanno potuto fare a meno di trarre dalla propria coscienza gli elementi e i principi necessari alle loro costruzioni, erigendo, assai spesso senza rendersene conto, a realtà assoluta una particella della loro vita spirituale<sup>655</sup>

Appare subito palese che l'antropomorfismo di cui parla Aliotta non è molto distante dal *personalismo* o *psicologismo* di cui parla De Sarlo. Il problema di entrambi è infatti quello di valorizzare il ruolo che la personalità umana e la sua coscienza hanno in ogni sorta di indagine e di ricerca scientifica e filosofica fin dagli esordi del pensiero<sup>656</sup>, ma allo stesso tempo di delimitarne il campo evitando esagerazioni e sconfinamenti, perché non tutto ciò che è parte della vita psichica può evidentemente erigersi a realtà assoluta<sup>657</sup>.

Non si tratta di preoccupazioni immotivate. Adolfo Levi riassume efficacemente il nocciolo del problema e ammonisce sul pericolo di degenerazione dell'approccio personalista in psicologismo estremo. Nel saggio *Lo psicologismo logico*<sup>658</sup>, Levi ricorda che il «tentativo di ridurre tutta l'attività del pensiero, nelle sue diverse esplicazioni, alle forme e alle leggi della vita psichica,

---

<sup>654</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 47.

<sup>655</sup> Aliotta, "L'accusa di antropomorfismo", *C.F.*, 11, (1907), p. 296.

<sup>656</sup> Aliotta dedica larga parte del suo articolo a dimostrare che anche gli indirizzi meno inclini a concessioni personalistiche, come il materialismo e il meccanicismo, si basano, loro malgrado, sul personalismo. Il mondo descritto dai filosofi meccanicisti sembra apparentemente impermeabile alle infiltrazioni spirituali. Ma si tratta solo di un'illusione: «gli adoratori dell'atomo e dell'energia, i sognatori della matematica universale si cullano così nella dolce illusione d'aver bandito per sempre dal dominio della natura gli antichi miti che favoleggiavano di sostanze spirituali [...] s'illudono di aver superato il limite della coscienza, penetrando nel seno stesso dello assoluto, onde lo spirito umano non sarebbe che una fallace parvenza...». Evidentemente la prospettiva di Aliotta e in generale della rivista non può che essere di un altro avviso: «noi siamo davvero dolenti di non poter dividere il loro entusiasmo, riconoscendo in queste concezioni una dose d'antropomorfismo non minore che nelle altre teorie filosofiche». Infatti lo sforzo compiuto da tutti gli scienziati per tradurre in formule precise la multiforme varietà dei fenomeni non è altro che la tendenza del pensiero a ricercare se stesso nella natura, a plasmarla secondo le sue leggi: «si è tanto predicato contro l'origine antropomorfa dell'idea di fine, come se quella di causa potesse vantare una diversa!». I concetti scientifici fondamentali non sono che «proiezioni delle principali specie d'esperienza interna» da dove proviene altrimenti il concetto di «sostanza permanente» (che rimane inalterata attraverso il variare dei fenomeni), se non dal «senso immediato della nostra identità personale nel vario mutarsi del contenuto della coscienza?», *ibid.*, p. 297, p. 298, p. 299

<sup>657</sup> Cfr., De Sarlo, "Personalismo e impersonalismo", *C.F.*, 6, (1909).

<sup>658</sup> Levi, "Lo psicologismo logico, lo psicologismo e le sue forme principali", (I parte), *C.F.*, 2, (1909).

considerata come un modo concreto dell'esperienza»<sup>659</sup>, può portare a degenerazioni pericolose. Il *personalismo*, inteso come «l'espressione gnoseologica di quell'indirizzo di pensiero che, quale concezione del reale, appare sotto la forma di una filosofia dell'esperienza che nega ogni elemento trascendentale e riduce tutta la realtà agli elementi che possono direttamente o indirettamente sperimentati»<sup>660</sup> è già degenerato di fatto in *idealismo*, *soggettivismo*, *solipsismo* radicale.

Da una parte infatti il personalismo «riduce tutta la conoscenza alle forme date della esperienza psicologica», dall'altra la filosofia dell'esperienza, (Levi ha probabilmente in mente il *fenomenismo empiriocritico*), «riduce tutto il reale ad elementi di esperienza». Il primo approccio — continua Levi — «nega ogni a priori logico, l'altro ogni prius reale dell'esperienza»<sup>661</sup>. Appare dunque necessario prendere le distanze da entrambe le vedute.

Quindi, per Levi, una difesa a spada tratta del *personalismo*, corre il rischio di degenerare in forme di *psicologismo* alla lunga incontrollabili. Sono quattro le forme principali della degenerazione psicologista: uno psicologismo *empirista*, uno *intellettualista*, uno marcatamente *biologico* e uno infine *pragmatista*<sup>662</sup>. Non esamineremo le diverse forme degenerative classificate da Levi, limitandoci a rimandare in nota alcune precisazioni. Qui ci interessa sottolineare come anch'egli intervenga nel solco gnoseologico tracciato da De Sarlo ed Aliotta. Da una parte Levi mette in guardia da quelle forme che più schiettamente riducono il «pensiero logico» ai processi psichici che non sono pensiero (*associazionismo*<sup>663</sup>, *pragmatismo*) e dalla tendenza a ridurre il pensiero logico a

---

<sup>659</sup> Ibid., p. 40.

<sup>660</sup> Ibid.

<sup>661</sup> Ibid.

<sup>662</sup> Mentre la prima forma (chiamata anche «statica» o «del fatto») intende l'*apriori* e in generale l'attività logica come insieme di dati empirici e concreti, le forme psicologistiche biologica e pragmatista riprendono la tradizione dell'empirismo inglese inaugurata da Locke, Berkeley e Hume. Dalle prime tre forme si distacca lo psicologismo intellettualistico di Fries e Heymans, perché ben lontano dal risolvere la psiche nei suoi elementi percettivi. Heymans, e soprattutto Fries, pur sostenendo che la psiche è una realtà concreta e sperimentabile, stanno attenti a distinguere l'attività psichica dalle forme inferiori della conoscenza, dal momento che ammettono le sue proprietà specifiche e irriducibili.

Levi si dimostra meno morbido verso le prime tre forme di psicologismo a partire da quello «biologico» di Avenarius, Petzoldt e Mach [“Lo psicologismo logico”, parte II, in *C.F.*, 3, (1909), pp. 247-274]. Il punto cardine di questa forma di psicologismo è quello del «minimo sforzo»; fondendo i concetti di economicismo e biologismo in una medesima veduta, l'«interpretazione economica» della funzione teoretica riceve una precisa determinazione biologica. Lo «spirito», a parere degli empiriocriticisti, è essenzialmente «attività teleologica» cui incombe la missione di conservazione dell'individuo con il «minimo sforzo», ovvero coi mezzi più semplici. Vale a dire che i «processi appercettivi» devono essere compiuti nel modo più facile e meno faticoso.

Sono tesi note anche quelle avanzate da Mach: tutta la vita psichica dell'individuo si riduce a «sensazioni», ad elementi ultimi che non lasciano spazio ad alcuna concezione aprioristica. Anche se Mach si distanzia dall'empirismo assoluto, affermando la presenza di elementi innati da individuare non tanto attraverso l'indagine filosofica, quanto attraverso concrete ricerche psico-fisiologiche, il suo modello di conoscenza non si discosta da una concezione eminentemente biologica. La conoscenza serve cioè a dare «soddisfazione» alle esigenze dell'organismo e nulla più. Su questa convinzione s'appunta anche la teoria dell'errore di Mach; ciò che distingue il «vero» dall'«errore», il «giudizio vero» da quello «falso», è il fatto che essi, pur avendo medesime origini psicologiche, possono risultare diversi e diversamente applicabili. Allo scienziato interessa la descrizione più semplice e completa possibile, viceversa l'incompiutezza, e la sovrabbondanza logica sarà chiamata errore.

Come corollario deriva che la ricerca scientifica, (naturalistica), si riduce a esposizione economica della realtà.

Lo «psicologismo biologico» è dunque una filosofia che intende i fenomeni coscienti in generale, e quindi anche l'attività del pensiero come determinata in modo univoco dai processi dell'organismo vivente. Siccome quest'ultimo obbedisce, come di tutti gli esseri organici, alla legge della «ricerca della stabilità», ogni funzione conoscitiva non può essere altro che un mezzo per assicurare stabilità all'organismo. Tutte le espressioni del pensiero assumono un profilo utilitaristico perché mirano a soddisfare le esigenze dell'organismo. L'attività spirituale ha limiti precisi come tutte le altre attività, dunque occorre conseguire il massimo risultato con il minimo consumo di energia, occorre cioè che si faccia economia di pensiero. Sul tronco dello psicologismo biologico si innesta il pragmatismo. Cfr., [“Lo psicologismo logico”, (parte III), *C.F.*, 4, 1909, in particolare pp. 353-356]. Pur non essendo insensibile alle esigenze biologiche dell'organismo, i pragmatisti pongono un accento più marcato sulle condizioni dell'azione. Da notare che neppure il pragmatismo si mostra unitario, presentando un ventaglio di posizioni che va dallo strumentalismo di Dewey all'umanismo di Schiller.

<sup>663</sup> La posizione di De Sarlo sulle teorie associazioniste è ben riassunta nella monografia di Ponzano: «l'associazione non può aver diritto a spiegar nulla, una volta che si consideri la vita psichica come composta di oggetti-atomi che si colleghino in maniera puramente meccanica; la coscienza è invece attività costruttrice, sintetica, in cui i fatti psichici prendono valore e consistenza gli uni

processi psichici che non sono pensiero. Dall'altra però egli non nega affatto che un certo tipo di personalismo o psicologismo moderato sia gravido di conseguenze positive nella misura in cui considera il pensiero come una «funzione peculiare» che indica nelle «verità logiche» la presenza costante e ineludibile di un «atto d'un pensante»<sup>664</sup>. È giusto ed opportuno segnalare — continua Levi — che ogni «legge obbiettiva» è sempre mediata dalla mente di *chi* conosce e che tali leggi non potrebbero essere scoperte se non si rivelassero in un «atto speciale» della riflessione definibile come «introspezione»<sup>665</sup>. Nel brano che segue Levi spiega magistralmente che cosa si debba intendere per «necessità» logica:

dobbiamo prima di ogni cosa renderci conto con precisione del significato che si dà alla necessità attribuita alle leggi logiche. Se ci guardiamo bene, quando, per esempio, ascriviamo valore di necessità a una deduzione sillogistica, intendiamo che noi, in causa della nostra struttura mentale, non siamo in grado di giungere a una conclusione diversa, e inoltre che ogni intelletto, capace di formulare giudizi positivi e negativi, e sostanzialmente della stessa natura del nostro, deve concludere nello stesso modo. [...] Nulla ci vieta di pensare esseri incapaci di formulare giudizi negativi, ai quali i nostri ragionamenti e le leggi del nostro pensiero riuscirebbero ineffettuabili e incomprensibili [...]; però fra essi e noi non sarebbe possibile una comprensione reciproca<sup>666</sup>

Anche Levi ammette dunque l'esistenza di un tipo di personalismo non ostile alle esigenze gnoseologiche e che offre anzi un contributo critico essenziale alla cultura filosofica moderna. Il personalismo risulta utile fino a quando però non mette in discussione l'evidenza con cui i principi logici ci rivelano il loro *essere necessari*. Al di là di tutte le cautele critiche che risultano essere giuste e positive lo psicologismo gnoseologico non può spingersi fino a mettere in forse la tendenza a comprendere la verità e ad uscire fuori dalla cerchia della vita interiore. Chi mette in discussione questa tesi non produce altro risultato che ridurre tutta la realtà alla dimensione psichica, privando le capacità logico-conoscitive di ogni possibile riscontro oggettivo.

Sulla linea di Levi si attesta anche il giovane e sfortunato Steno Tedeschi<sup>667</sup>, che parla di «falso psicologismo» in uno studio sul nesso pensiero-linguaggio<sup>668</sup>. Di orientamento *psicologista* discutono in molti sulle pagine della rivista, anche se, per un intervento coerente a riguardo, è necessario rifarsi ancora una volta a De Sarlo, il quale si occupa sia di restituire una dimensione storiografica al concetto di “psicologismo”, sia di prendere una chiara presa di posizione sulla questione. Il Direttore concorda appieno con Levi sul fatto che lo *psicologismo*, più che una filosofia, si dimostra come una «tendenza», un orientamento dello spirito «per cui questo, rivolto su se stesso, crede di trovare nell'esperienza interna, non soltanto le indicazioni per pronunziarsi su ciò che è reale, su ciò che è obbiettivo e su ciò che ha valore, ma anche il fondamento, la giustificazione, la garanzia di qualsiasi affermazione e credenza»<sup>669</sup>. Lo *psicologismo* — chiarisce De Sarlo — non è facilmente liquidabile e caratterizza buona parte della riflessione moderna e

---

dagli altri, organismi di un tutto di cui son funzione. Nel processo associativo si passa da un universale ad un altro senza una norma, senza alcun principio di riferimento, si ha il puro e semplice essere, e non il dover essere, come invece nel processo raziocinativo per cui non ci son fatti o elementi particolari a sé, staccati, ma elementi d'un tutto organico», Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit, p. 21.

<sup>664</sup> Levi, “Lo psicologismo logico” (I parte), *C.F.*, 2, (1909).

<sup>665</sup> Ibid., pp. 40-63.

<sup>666</sup> Ibid., pp. 62-63.

<sup>667</sup> Steno Tedeschi muore suicida giovanissimo dopo aver dato alle stampe gli *Studi filosofici ed altri scritti*, Genova, Formiggini, 1913

<sup>668</sup> Tedeschi, “Pensiero e Linguaggio”, *C.F.*, 5-6, (1911). Nel suo studio Tedeschi sottolinea come il pensare e il parlare abbiano una valenza assolutamente obbiettiva. Le parole simboleggiano gli oggetti e non semplici rappresentazioni, denotano cioè pensabili oggettivamente esistenti.

<sup>669</sup> De Sarlo, “Lo psicologismo nelle sue principali forme”, *C.F.*, 2, (1911), p. 144.

contemporanea. Il pensiero antico e medievale oscilla tra l'*oggettivismo* e lo *scetticismo* ma solo con Cartesio guadagna spazio, per la prima volta, l'orientamento secondo cui il soggetto diventa il fondamento ultimo di ogni conoscenza e certezza. In tal modo si sposta «l'angolo visuale della conoscenza umana»<sup>670</sup>. È da questo momento in poi che lo *psicologismo* acquista solide basi insieme epistemologiche e gnoseologiche:

un cumulo di circostanze avevano favorito, all'iniziarsi dell'evo moderno, la tendenza a porre nell'individuo la misura dei valori, e nella coscienza umana l'espressione più completa e genuina della realtà, la protesta di Lutero, la Rinascenza contribuiscono a mantenere viva nella persona umana la coscienza della propria efficienza. Tutto l'ambiente del XVI secolo diviene saturo di psicologismo e personalismo anche se non tutta la filosofia moderna è psicologista<sup>671</sup>

Dopo Cartesio rimangono certi due aspetti che caratterizzano la cultura filosofica moderna: in primo luogo vi è una specie di conoscenza che, rispetto a tutte le altre, ha titoli di preferenza, vale a dire l'esperienza interna. In secondo luogo è indiscutibile che la riflessione su noi stessi sia importantissima per ricavare le nozioni e i principi necessari ad interpretare l'intero spettro del mondo.

Cartesio segna dunque una svolta epocale, ma in lui è ancora presente la fiducia nella possibilità di approdare a verità esterne *indipendenti* dalla coscienza. Con Locke e Berkeley una tale fiducia svanisce; le forme più elevate dell'attività spirituale vengono ridotte a quelle più semplici e i prodotti più complessi ai dati sensoriali. Fra la *coscienza* e gli *oggetti* del mondo, viene ammessa una perfetta identità e ogni differenza e barriera è dichiarata decaduta. Le conseguenze – per De Sarlo disastrose — di un simile modo di ragionare emergono con tutta chiarezza:

naturalmente lo psicologismo, messo per una tal via, doveva spingersi fino in fondo e giungere quindi alla negazione di tutto ciò che non fosse il contenuto puntuale della coscienza in un certo istante<sup>672</sup>

De Sarlo ha su questo una posizione netta: l'ultima parola dello psicologismo empirista non poteva che essere lo scetticismo, l'ultima professione di fede quella di risolvere tutta la realtà in un complesso di sensazioni, in un flusso di fatti psichici. Ma la filosofia moderna non si era fermata certo su queste posizioni, e si era dimostrata capace di prospettare un personalismo psicologico più sano. È Kant il primo a reagire alla vulgata empiristica, affermando che oltre le sensazioni, le immagini e i loro nessi, esistono altre *funzioni* che implicano trascendenza rispetto al campo dell'esperienza. Ma neppure il kantismo riesce ad evitare alcune fra le tendenze più preoccupanti dello psicologismo. Se l'empirismo classico aveva affermato l'inscindibilità della *realtà* dalla *coscienza*, lavorando sui *contenuti sensoriali* e sui *dati immediati dell'esperienza*, Kant riprende il medesimo concetto sostenendo l'immanenza della realtà nella coscienza (anche se poi si trova costretto a lascia da parte un non meglio precisato spazio *noumenico*). La differenza fra lo *psicologismo* degli empiristi e quello propugnato da Kant sta nell'importanza affidata dai primi ai dati sensoriali piuttosto che alle forme *a priori* della sensibilità e dell'intelletto, ma entrambe le vedute non escono fuori dal solco tracciato da Cartesio e radicalizzato successivamente da Hume e Berkeley.

---

<sup>670</sup> Ibid., p. 145.

<sup>671</sup> Ibid., p. 146.

<sup>672</sup> Ibid., p. 148.

La grandezza di Kant, piuttosto, risiede nell'aver messo a frutto gli aspetti positivi dello psicologismo perfezionando l'insegnamento scozzese e sottolineando l'imprescindibilità del ruolo della coscienza nell'esperienza gnoseologica:

l'insegnamento di Kant che sia impossibile parlare della realtà prescindendo dalla coscienza, che questa entri come fattore essenziale, costitutivo dell'universo, e che quindi esistenza e coscienza sieno come due aspetti di uno stesso fatto, tale insegnamento non fu più dimenticato, e costituì come la premessa o almeno la direttiva di ogni filosofia posteriore<sup>673</sup>

data la posizione, per così dire, centrale che la coscienza umana occupa nel mondo, in quanto tutto ciò che esiste finisce per riferirsi ad essa e tutto ciò che si aggiunge al mondo della natura, alla realtà extraumana è sempre da essa stessa condizionato, è facile intendere come ad ogni oggetto di cui si possa parlare, debba corrispondere un atto, un processo, un atteggiamento, una condizione qualsiasi da parte del soggetto che ne rappresenti come il correlato necessario<sup>674</sup>

La *psicologia* non appare più come una disciplina fra le altre, ma piuttosto come quella scienza dai cui risultati e dati nessun'altra disciplina scientifica può prescindere. Esattamente come Levi e Tedeschi, anche De Sarlo ammette dunque un modo proficuo di intendere lo psicologismo<sup>675</sup>. Viste da questa angolatura *gnoseologia* e *psicologia* non sono più separabili come lo erano nel criticismo kantiano, ma anzi tendono a coincidere. Soltanto a partire dai fatti dell'«esperienza interna» si possono trarre le indicazioni necessarie a determinare il valore necessario delle nostre conoscenze e a condurre «la ricerca del loro fondamento razionale»<sup>676</sup>. È impossibile fissare il significato e il valore delle nozioni fondamentali come *agire, essere, realtà*, senza appellarsi alle forme di esperienza psicologica da cui queste idee sono ricavate; ecco perché «al presente si è acquistata chiara coscienza del significato e dell'importanza della Psicologia sia per la soluzione dei problemi riflettenti lo spirito e per l'intendimento di ciò che è caratteristico dei principali suoi prodotti»<sup>677</sup>.

La valorizzazione degli studi psicologici è orientata a scavare il solco di un'indagine filosofica moderna e al passo con i tempi<sup>678</sup>, perché tale prospettiva è parte integrante di tutta la cultura del «nostro tempo». Essa dà l'impronta a tutte le manifestazioni del «nostro spirito», e costituisce la «premessa necessaria» di qualunque indagine sull'attività umana e sugli oggetti a cui è rivolta. D'altro canto abbiamo visto che lo psicologismo degenerato non si cura affatto di studiare i modi di comportamento della psiche di fronte all'oggetto e non intende i processi psichici come mezzi utili alla comprensione delle relazioni tra il «centro di vita e di coscienza che diciamo io e ciò che se ne distingue»<sup>679</sup>. Lo psicologismo degenerato considera la coscienza come l'unica realtà possibile, escludente o sovraordinante tutte le altre e, magari in nome della lotta alla trascendenza, dichiara di non ammettere nient'altro al di fuori dei «contenuti di coscienza».

Già Bonatelli aveva osservato che lo psicologismo logico risponde ad una tendenza molto diffusa nel pensiero contemporaneo, ma va fuori pista quando pretende di ridurre tutta la portata della verità logica a una forma di realtà psichica togliendo al fatto logico ogni trascendenza<sup>680</sup>.

---

<sup>673</sup> Ibid., p. 154.

<sup>674</sup> Ibid.

<sup>675</sup> «la distinzione stessa giustificatissima e ragionevolissima tra oggetto, contenuto e atti psichico, non implica forse un'accurata analisi psicologica?», ibid., p. 155.

<sup>676</sup> Ibid., p. 156.

<sup>677</sup> Ibid., p. 157.

<sup>678</sup> «io non so di dove, se non dai fatti dell'esperienza interna, possano essere tratte le indicazioni opportune e necessarie per la determinazione del vario valore delle nostre conoscenze e per la ricerca del loro fondamento razionale», ibid., p. 156.

<sup>679</sup> Ibid., p. 160.

<sup>680</sup> Bonatelli, «Coscienza, Io, Anima», *C.F.*, 4, (1909).

Ma perché — si chiede De Sarlo — lo *psicologismo* e il *personalismo* tendono a varcare i confini metodologici entro cui svolgerebbe una funzione critica proficua e a deviare verso forme così radicali? Il punto di rottura degli argini consiste, a suo parere, nell'identificazione, del tutto arbitraria, fra «conoscenza» ed «esistenza».

Il salto dalla *coscienza* all'*esistenza* mette capo ad una sorta di illusionismo inaccettabile. Se infatti «da qualsiasi discorso o considerazione sugli obbietti si elimini il presupposto dell'obbiettività delle relazioni di identità e diversità, di attributo e sostanza, di quantità ecc., e che cosa rimane? Nulla o pressoché nulla»<sup>681</sup>. Ciò che resta è soltanto la modificazione istantanea della coscienza che non può neppure essere nominata, perché sfuggibile ad ogni definizione.

La differenza che intercorre fra le forme di *psicologismo* e di *personalismo* radicale e metodologico è, a dispetto della condivisione del nome, veramente abissale. Per dimostrare tali distanze De Sarlo prende come riferimento la teoria delle *relazioni*: mentre lo psicologismo degenerato, coerentemente al suo progetto coscienzialista, afferma la «soggettività delle relazioni»; lo psicologismo metodologico argomenta che le *relazioni* non possono mai essere *finzioni* o *creazioni* individuali, perché la relazione implica necessariamente un coefficiente di realtà. I rapporti vanno considerati come qualcosa insieme di *obbiettivo* e *mentale*, come «pensieri esistenti in qualche maniera nelle cose»<sup>682</sup>.

Altrove la difficoltà grave, lo «scoglio insormontabile» contro cui urta ogni forma di psicologismo gnoseologico degenerato, è fatta risalire da De Sarlo all'impossibilità di ignorare il carattere originario dell'atto conoscitivo, vale a dire all'«impossibilità di cavare dall'atteggiamento pratico e dalla pura considerazione del corso dei fatti psichici [...] ciò che è veramente nota caratteristica dell'atteggiamento conoscitivo, il riferimento all'obbietto, vale a dire la coscienza del rapporto conoscitivo in ciò che ha di primitivo, di originario, e quindi di assolutamente irriducibile ad altro»<sup>683</sup>. Sono argomenti noti al lettore della *Cultura Filosofica*, che evidenziano come il «nodo della questione» filosofica e culturale sia la maniera di intendere la conoscenza. Del rapporto conoscitivo — come abbiamo già visto altrove — non è possibile a rigore dare una definizione, «ma solo l'indicazione e la dilucidazione suggerita da ciò che osserviamo e sperimentiamo in noi stessi nell'atto che conosciamo»<sup>684</sup>. La conoscenza è una esperienza personale (che avviene *nella* persona) ed è per certi versi una «virtù meravigliosa» perché nel pensiero si manifesta ciò che, pur non essendo parte della coscienza, si rivela ad essa come «differente» ed «eterogeneo».

Il *leit motiv* dello psicologismo metodologico può dunque essere così riassunto:

ora la realtà presenta una consistenza, una struttura ed una natura, la quale, appunto perché ci si rivela per mezzo della coscienza, non è la coscienza<sup>685</sup>

ad una sola condizione la veduta psicologista può apparire feconda ed è che essa, riconoscendo i propri limiti, apra la via alla considerazione di quei rapporti, di quei nessi e di quelle verità che si presentano alla mente singola come qualcosa d'indipendente, di preesistente ad essa, come qualcosa che esige incondizionato riconoscimento<sup>686</sup>

---

<sup>681</sup> De Sarlo, «Lo psicologismo nelle sue principali forme», *C.F.*, 2, (1911), p. 164.

<sup>682</sup> Ibid.

<sup>683</sup> De Sarlo, «L'idea della conoscenza e della verità», *C.F.*, 4, (1910), p. 361.

<sup>684</sup> Ibid., p. 261-262.

<sup>685</sup> De Sarlo, «Lo psicologismo nelle sue principali forme», *C.F.*, 2, (1911), p. 171.

<sup>686</sup> Ibid.

Lo *psicologismo* o *personalismo* radicale si differenzia rispetto a quello metodologico per la pretesa di ergersi a sistema filosofico. Il *personalismo* deve risolversi in un insieme di strumenti di supporto utili all'analisi e alla conoscenza dei fatti e degli oggetti del mondo e del sistema delle loro relazioni, non cristallizzandosi in un sistema filosofico dogmatico o pretendendo di oltrepassare i confini del suo ufficio:

Se lo psicologismo può sempre celebrare i suoi trionfi indicando i fondamenti psicologici di certe nozioni fondamentali (nozione di valore), l'origine psicologica di certe idee e in genere indicando gli atti e i processi psichici correlativi alle varie forme di conoscenza, deve cedere il passo ad un diverso ordine di ricerche ogni volta che si tratta di richiamare l'attenzione sui rapporti emergenti dalla natura propria dei concetti comunque questi formati, su quelle conoscenze che meritano propriamente il nome di conoscenze a priori, su quei principii che rappresentano i fondamenti delle varie scienze, o il presupposto implicito di qualsiasi conoscenza<sup>687</sup>

Una volta abbandonata la funzione metodologica, lo psicologismo, irrimediabilmente degenerato, contribuisce a spingere interi settori di ricercatori ad abbracciare il realismo classico. Meinong per esempio, nelle sue ricerche psicologiche, era partito da presupposti psicologisti abbastanza radicali, ma si era poi trovato a dover ammettere che, anche in mezzo al turbinio dei dati immediati della coscienza, si staccava nettamente qualcosa che non poteva essere considerato soggettivo. Allontanatosi sempre di più dallo psicologismo, Meinong «arrivò alla chiara concezione di tutto un mondo ideale oggettivo, di un mondo di oggetti del pensiero»<sup>688</sup>. Abbandonate le premesse iniziali, egli e il suo *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (1904) inauguravano temi che verranno poi ripresi e sviluppati dalla scuola dei nuovi realisti americani.

## 7 Il nuovo realismo

Chiudiamo questa ricostruzione delle riflessioni gnoseologiche ospitate nel corso di dieci anni di pubblicazioni sulle pagine della *Cultura Filosofica*, mettendo in rilievo l'interesse che, ad un certo punto, emerge verso le nuove forme di realismo d'oltre Oceano.

Abbiamo avuto modo di vedere come riscrivere un programma gnoseologico significhi rivalutare le posizioni del *pluralismo* e del *personalismo*. E abbiamo notato come, porsi da un punto di vista pluralista e personalista, non contraddice, anzi rafforza e riempie di nuovi contenuti, la concezione realistica. Ma il *realismo* abbracciato da De Sarlo e dai suoi collaboratori è di tipo *metodologico*, esattamente come lo è il *personalismo*. Anzi *realismo* e *personalismo* si implicano e temperano a vicenda e contribuiscono a fondare una prassi filosofica basata sul pieno riconoscimento del ruolo della soggettività e sulla relazione di questo con la realtà esterna. Qualunque ricerca sarebbe impossibile — puntualizza A. Levi in un suo intervento contro il ritorno del *nominalismo* — «se il pensiero non avesse un'esistenza propria, se il concetto non fosse qualcosa di diverso dalla sua espressione verbale»<sup>689</sup>.

---

<sup>687</sup> Ibid., p. 172.

<sup>688</sup> Capone-Braga, "La teoria degli oggetti e l'ontologia", *C.F.*, 3, (1914), p. 202.

<sup>689</sup> Levi, "La resurrezione del nominalismo", recensione di *Saggi sulla teoria della conoscenza*, di Cosmo Guastella, *C.F.*, 4, (1907); Levi segnala i pericoli di un ritorno del nominalismo rappresentato dalla posizione dall'autore.

Il suo articolo, appoggiandosi all'autorità di Binet e James e ricorrendo all'esperienza psicologica immediata, è teso a dimostrare che pensare e immaginare non sono la medesima attività e non si può fondare il concetto di «classe» senza aver stabilito la priorità del pensiero e, infine, che il pensiero esiste anche se non trova un'espressione corrispondente. Anche se Guastella nel suo scritto non nega la possibilità del pensiero astratto o simbolico, sostiene in ogni caso che al pensiero devono corrispondere sempre elementi reali



Sviluppato coerentemente (e dovutamente) un programma personalista dunque non conduce affatto ad un vicolo cieco. Su questa linea Aliotta inizia a sviluppare un programma *teleologico* che andrà ben oltre l'esperienza della rivista arrivando a lambire le riflessioni degli anni Sessanta sul carattere spirituale della natura:

guardata da tal punto di vista, tutta l'evoluzione cosmica mostra d'avere la sua finalità nello spirito, poiché la vita organica si svolge in modo da favorire sempre di più il sorgere e l'evolversi della vita psichica<sup>690</sup>

Sono tesi note, anche se questo tipo di spiritualismo personalistico risulta alla lunga incapace di affermarsi come corrente maggioritaria all'interno della tormentata atmosfera del dibattito novecentesco che non lasciava molto spazio a tentativi mediani di questo genere. In un clima del genere non sorprende perciò che, spinta all'estremo, anche la più salubre reazione contro le «scorribande allegre»<sup>691</sup> del soggettivismo e del pragmatismo, possa facilmente volgersi nel recupero del realismo oggettivista<sup>692</sup>.

Michele Losacco affronta per esempio la *Gegenstandstheorie* (teoria degli oggetti) di Meinong suscitando l'interesse di molti autori della rivista. Meinong stesso riporta il pensiero ad una dimensione decisamente oggettivista, affermando con forza la razionalità obbiettiva («oggettuale», secondo il testo di Meinong) della conoscenza. Alcuni anni più tardi anche Capone Braga si interessa agli sviluppi della *Gegenstandstheorie* e ne riporta i lineamenti teorici. Il mondo è composto da «oggetti», ma non tutti gli oggetti sono uguali fra loro. Gli oggetti del pensiero differiscono infatti da quelli reali perché esistono fuori dallo spazio e dal tempo; mentre gli oggetti reali sono particolari, accidentali, caduchi, quelli del pensiero sono universali, necessari ed eterni e non rappresentano qualcosa di arbitrario, bensì qualcosa di oggettivo. Anche i nostri giudizi non hanno valore meramente soggettivo, bensì appartengono alla sfera delle verità ideali. Ciò vale a dire che ogni giudizio corretto diventa una proposizione valida e necessaria, una legge:

il fatto può sparire o variare; ma l'affermazione nostra, in quanto coglie e ferma ciò che c'è di razionale nell'avvenimento passeggero, resta indistruttibile. C'è dunque un mondo di idee e di principii, che illumina la nostra ragione e la solleva dalla sfera del nascere e del morire alla sfera dell'eterno e dell'immortale: c'è un mondo di verità, che guida ogni uomo attraverso la tenebra: c'è un libro eterno, scritto in caratteri luminosi, in cui s'affissa il nostro intelletto<sup>693</sup>

È una linea di pensiero — nota Braga — che affonda le sue radici in Platone e che in tempi moderni è stata aggiornata da Bolzano nella sua *Wissenschaftslehre – Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik*, scritto che mira ad una scienza razionale suprema su cui insistono il nuovo realismo e i logici puri. Si tratta di pensatori che non si fanno scoraggiare

---

e che non è possibile avere altro che rappresentazioni di oggetti o fatti particolari, determinati nello spazio e nel tempo. L'idea o il concetto è semplicemente un nome che può riferirsi a più oggetti individuali simili. Levi oppone a Guastella una posizione realistica, in pieno accordo alla linea della rivista guidata da De Sarlo: «non si vede neppure in che modo potrebbe essere riconosciuto come classe un complesso di oggetti, se non esistessero realmente quegli elementi degli oggetti tra i quali noi constatiamo una somiglianza, e se tale somiglianza di caratteri non avesse alcuna consistenza obbiettiva», *ibid.*, p. 92.

<sup>690</sup> Aliotta, «Cangiamento ed evoluzione», *C.F.*, 2, (1908), p. 67.

<sup>691</sup> Michele Losacco, «La teoria degli obbietti e il razionalismo», *C.F.*, 2, (1910), pp. 184-204.

<sup>692</sup> A questo proposito è opportuno ricordare la tesi di Santucci che leggeva una comunità d'intenti tra mistici e nuovi idealisti e in particolare tra l'attualismo di Gentile e l'irrazionalismo mistico di Papini e Prezzolini. Le due posizioni, apparentemente divergenti per richiami culturali e spessore teorico, convergono nell'esaltazione assoluta dell'azione in sé. Santucci mette bene in rilievo anche le motivazioni di un'alleanza culturale dettata comunque dalla contingenza, in funzione antipositivistica e contro i miti egualitari della democrazia, alleanza che assume un significato profondo nella cultura italiana del tempo. V. Santucci, *Il Pragmatismo in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1963.

<sup>693</sup> Capone-Braga, «La teoria degli oggetti e l'ontologia», *C.F.*, 3, (1914), p. 198.

dalla crisi dei fondamenti e anzi accettano la sfida, elaborando teorie basate su un'idea forte dell'oggetto.

Ma che cosa sono gli «oggetti» di cui parla Meinong e perché suscitano così tanto interesse nelle fila degli autori della *Cultura Filosofica*? Ciò che per Meinong costituisce l'essenza dell'*oggetto* non è l'*essere* o il *non-essere*, ma il «*Sosein*» (letteralmente *esser così*), ossia la sua natura, il complesso delle sue proprietà fondamentali. L'*oggetto* diventa in tal modo qualcosa di fortemente anti intuitivo perché non viene più inteso come qualcosa di percettibile. Gli oggetti, prima di essere «per i sensi», costituiscono il lume dell'intelletto e possono essere afferrati solo dalla ragione come una conoscenza razionale *a priori*. In altri termini l'*oggetto* è ciò che può essere afferrato solo da un atto di pensiero e soltanto in seconda istanza dagli strumenti della sensibilità.

Eppure Meinong — ricorda Braga — era partito da premesse tutt'altro che oggettiviste. Nel corso delle sue ricerche psicologiche il filosofo tedesco si era reso conto che non a tutto poteva essere attribuito valore soggettivo ed era arrivato su questa strada «alla chiara concezione di tutto un mondo ideale oggettivo, di un mondo di oggetti del pensiero»<sup>694</sup>.

Quelle di Meinong sono posizioni che danno il *la* ad una forte ed agguerrita scuola realistica, destinata a lasciare il segno ben oltre le cronache del tempo. George Edward Moore e Bertrand Russell sviluppano infatti la *teoria degli oggetti* meinonghiana, spingendosi ben oltre l'osservazione metodologica che *conoscere* equivale a *scoprire*. Essi arrivano a fare della *verità* e dell'*errore* qualità esistenti nelle proposizioni stesse, le quali vengono elevate addirittura a «legislazione ideale».

Il lettore più attento agli sviluppi del nuovo realismo anglo-americano, si dimostra Antonio Aliotta, che infatti dedica un lungo studio pubblicato in due puntate sulla rivista.

Il *nuovo realismo* esprime una reazione esplicita alle deviazioni psicologistiche e in generale all'irrazionalismo che permea larga parte della cultura filosofica contemporanea (e al «razionalismo idealistico» i cui esiti Aliotta ascrive in generale all'irrazionalismo). Aliotta si sforza dunque meritoriamente di comprendere il senso storico della nuova scuola realistica e ne traccia le coordinate

il pendolo della storia oscilla ancora una volta: dagli eccessi dell'idealismo e dell'irrazionalismo eccoci di nuovo spinti, come era facile prevedere, verso l'opposto estremo del più crudo realismo ed intellettualismo. La coscienza, che sembrava aver preso per sempre il suo posto al centro della realtà, come dominatrice e legislatrice dell'universo, è di nuovo detronizzata e abbassata a livello delle altre cose. I concetti analitici della scienza, le immobili astrazioni, che l'intuizionismo, il pragmatismo e il neo-hegelismo, credevano di aver bandite dal regno della realtà assoluta e ridotte a pure finzioni dello spirito, a semplici strumenti di vita, ritornano in onore ed ardiscono porsi addirittura come entità obiettive, come vera sostanza del mondo<sup>695</sup>

Il nuovo realismo si caratterizza da subito per una caparbia tendenza obbiettivista. Allo sforzo di assimilare tutto allo spirito, di fare dell'uomo la *misura di tutte le cose* e il creatore della verità, i nuovi realisti oppongono la «pura contemplazione»; all'intuizionismo bergsoniano che afferma il flusso indivisibile della vita contrappongono la pluralità degli enti matematici «nei quali essi credono poter analiticamente risolvere ogni processo della natura e dello spirito»<sup>696</sup>; contro i neohegeliani e il loro elevare lo spirito a *sistema* affermano che la coscienza è ben lungi dall'essere costitutiva la realtà degli oggetti perché questi non entrano in nessuna «necessaria relazione» con il

---

<sup>694</sup> Ibid., p. 202.

<sup>695</sup> Aliotta, «Il nuovo realismo in Inghilterra e in America. La scuola platonizzante di Cambridge», (Parte I), *C.F.*, 2, (1915), p. 113.

<sup>696</sup> Ibid., p. 114.

pensiero e che anzi la stessa coscienza non è altro che uno fra i tanti gruppi di relazioni *esteriori* fra i numerosi «enti reali». La prospettiva idealistica, (e in generale psicologista), viene in questo modo completamente ribaltata, perché «è su questo carattere extra-mentale degli oggetti, siano essi contenuti di sensazioni o idee astrattamente concepite, è su questa indipendenza assoluta della realtà della coscienza che insiste con più forza il nuovo-realismo, giungendo fino a ridurre con alcuni dei suoi seguaci a una forma di essere obiettivo tutto ciò che di più intimo vi è nello spirito umano»<sup>697</sup>.

Le posizioni di Meinong vengono sviluppate da Moore<sup>698</sup>, il quale, dall'Università di Cambridge, affina un'opposizione rigorosa a tutta la tradizione teorica inglese e scozzese rafforzando le teorie realistiche. In polemica con l'empirismo, contrariamente al ruolo attivo nel processo di elaborazione e comprensione del mondo che larga parte della filosofia moderna e contemporanea attribuisce alla *coscienza*, Moore ascrive ad essa solamente una capacità di recepire passivamente la *verità* dall'esterno. Per il nuovo realismo tutte le proposizioni hanno il medesimo valore di *oggettività*, *universalità* e *necessità*, e ciò che è affermato vero una sola volta risulta vero sempre.

Moore concepisce i concetti come enti immutabili che stanno in infinite relazioni l'uno con l'altro, in maniera altrettanto immutabile. Così una proposizione è costituita da un certo numero di concetti che hanno fra loro un rapporto specifico e determinato. A seconda della natura di questa relazione il giudizio è *vero* oppure *falso*, e l'unica possibilità di discernere il *vero* dal *falso* è quella di affidarsi all'intuizione immediata.

Dalla filosofia di Moore trae ispirazione Bertrand Russell, che la svolge su una base coerentemente logico-matematica. Inizialmente Russell accetta senza riserve le tesi fondamentali di Moore, secondo cui «ogni proposizione e ogni credenza deve avere un oggetto diverso da sé stessa, cioè extra-mentale»<sup>699</sup>. Ciò significa che ogni oggetto del pensiero, anche se non esiste nello spazio e nel tempo, ha un «essere», (nel testo in lingua inglese «*being*»), che non dipende in alcun modo dal fatto di venire pensato; allo stesso modo il *vero* e il *falso* non sono caratteri dipendenti dalle credenze, bensì proprietà dirette degli oggetti.

Per l'obbiettivismo la conoscenza di una proposizione è quindi *sempre* un rapporto che si stabilisce fra il «soggetto cosciente» e una «verità obbiettiva». La fiducia nella trasubbiectività è totale perché ontologicamente fondata. La *verità* è del tutto indipendente dall'atto conoscitivo e la relazione fra i termini della realtà è concepibile rigorosamente come «relazione esteriore». Aliotta riassume efficacemente i cardini dei nuovi realisti:

la falsità dunque, come la verità, è un carattere obiettivo delle proposizioni, alcune di esse sono vere ed altre sono false come alcune rose son rosse ed altre bianche. La credenza è un certo atteggiamento rispetto alle proposizioni che non le crea, ma semplicemente le mette in rapporto estrinseco col soggetto; e si chiama conoscenza quando esse sono vere, errore quando sono false<sup>700</sup>

Una reazione considerata esagerata, ma forse comprensibile nel clima ferocemente antintellettualistico di quegli anni in cui «il pensiero doveva sentire le vertigini e abdicare in favore

---

<sup>697</sup> Ibid.

<sup>698</sup> Una delle principali differenze fra la *Gegenstandstheorie* di Meinong da una parte e l'*oggettivismo* di Moore e Russell dall'altra, consiste nel fatto che mentre Meinong distingue nella relazione conoscitiva tre termini, (cioè l'atto del conoscere, il contenuto che è presente e l'oggetto che è percepito e pensato per mezzo di esso), Russell e Moore eliminano il termine intermedio e pongono l'atto di coscienza direttamente in relazione con l'obbietto, in maniera intuitiva. Altra differenza è la realtà delle proposizioni false, «secondo il Moore e il Russell non è accettabile la definizione della verità come corrispondenza del pensiero alla realtà, perché, come abbiamo già detto nel giudizio d'esistenza d'una cosa si presuppone già la sua verità», *ibid.*, p. 120.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 122.

della fede, dell'intuizione, della volontà morale, del sentimento, che soli avrebbero potuto sorreggerlo nel suo smarrimento»<sup>701</sup>.

Era dunque prevedibile che qualcuno reagisse, ed erano prevedibili simili esagerazioni. Difatti, proprio sul campo delle ricerche logiche e matematiche, dove gli irrazionalisti si sentivano più forti, prende piede una teoria, (sulle orme delle ricerche di Cantor), che risolve il *continuo* in un «numero infinito di elementi distinti». Gli argomenti di matrice kantiana contro la realtà obbiettiva dello *spazio* e del *tempo*, perdono credibilità nei confronti di una ripresa vigorosa di posizioni saldamente ancorate al realismo. Non è un caso che l'esponente più in vista del nuovo realismo sia uno studioso logico—matematico come Russell.

la possibilità di costruire deduttivamente un puro sistema di logica matematica, senza ricorrere affatto ad elementi intuitivi, riafferma d'altra parte contro l'empirismo e il nominalismo, che ne era una necessaria conseguenza, l'esistenza di verità a priori, che valgono universalmente e non temono nessuna smentita dall'esperienza, perché nulla in sé contengono di empirico<sup>702</sup>

Aliotta comprende le ragioni storiche dei nuovi realisti, ma non ne legittima l'impostazione. Anzi, denuncia con forza la pretesa di procedere ben oltre la critica allo psicologismo degenerato e giudica deleteria l'ambizione di restaurare il platonismo<sup>703</sup>. La spina dorsale di una tale concezione è la «teoria esterna delle relazioni», ripresa di sana pianta dall'armamentario teorico medievale e riadattata alle rinnovate esigenze della logica matematica e all'esigenza polemica anti idealistica.

I nuovi realisti fanno notare che, alla base del ragionamento idealistico, sta un vizio ideologico, vale a dire una concezione pregiudizievole della relazione fra *mondo* e *soggetto gnoseologico* che i realisti chiamano «relazione interna». La «teoria interna delle relazioni», postulata in maniera inconsapevole dagli idealisti, afferma che un qualunque elemento può partecipare ad una sola relazione e perde consistenza e identità non appena viene sradicata da quel determinato rapporto.

È solo in virtù di questa prospettiva che gli idealisti possono affermare la priorità dello *spirito* (conoscenza) rispetto alla *materia*, perché intendono il rapporto fra *spirito* (conoscenza) e *materia* appunto nei termini di una «relazione interna».

Il nuovo obbiettivismo parte da tutt'altre premesse, abbracciando una teoria che afferma i termini della relazione come realtà del tutto indipendenti dai rapporti in cui essi sono solo «occasionalmente» inseriti. Alla «teoria interna delle relazioni» degli idealisti i realisti oppongono la «teoria esterna delle relazioni»<sup>704</sup>.

Quello di Russell non è un ritorno alla monadologia leibniziana, perché, a differenza del filosofo tedesco, le relazioni vengono ammesse, ma i loro termini non vengono però concepiti come indissolubilmente legati alle relazioni di cui fanno parte. I termini di una determinata relazione possono partecipare ad infinite altre relazioni, senza per questo vedere compromessa la loro identità. Secondo la «teoria esterna delle relazioni» A e B sussistono anche fuori della loro

---

<sup>701</sup> Ibid., p. 123.

<sup>702</sup> Ibid.

<sup>703</sup> I nuovi realisti arrivano infatti ad ammettere un mondo di universali esistenti come «*subsistence*», anche se non come esistenze («*existence*»).

<sup>704</sup> Anche Ponzano, nella sua monografia desarlina, torna su questo tema: «di qui il ritornello: o le relazioni sono intrinseche ai reali e questi perdono la loro autonomia, o i reali sono indipendenti e allora non si può più parlare di riferimento necessario d'un soggetto a un altro, o a un oggetto, e le relazioni sono estrinseche», Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 193.

relazione, la quale — commenta Aliotta — è a sua volta «una entità reale fuori dei termini che si aggiunge, diremo quasi, ad essi dall'esterno»<sup>705</sup>.

Ben diversamente da Kant, che concepiva le relazioni come esistenti solo nella mente, Russell ascrive la dimensione relazionale ad un mondo che «non è né mentale né fisico», ma piuttosto simile alla sfera delle qualità elementari (*bianchezza, amarezza, dolcezza*), colte direttamente dalla percezione. Questa sfera della realtà in cui, tanto per intenderci, vengono compresi entità come i *verbi* e le *preposizioni*, viene a torto trascurata dall'indagine filosofica. Gli *universali*, se pure non esistono come gli oggetti fisici e neppure come i fenomeni psichici che si svolgono nel tempo, appartengono tuttavia ad un mondo obbiettivo che il pensiero apprende e non ricava da sé.

Quella di Russell è, evidentemente, una traduzione in termini logico-matematici del platonismo, ed in effetti l'unica differenza di fondo con la dottrina del filosofo greco sta nel modo in cui gli *universali* vengono appresi. Per Platone infatti le *idee* sono colte attraverso l'esperienza mnemonica della *reminiscenza*, per Russell invece gli uomini hanno accesso al mondo degli *universali* grazie ad una speciale facoltà che lui chiama «diretta apprensione» («*acquaintance*»).

Questa apprensione diretta, lontana da ogni processo d'inferenza o giudizio, sta alla base delle deduzioni logico-matematiche e della memoria (il meccanismo attraverso cui ci ricordiamo di un oggetto, di un evento è appunto di apprensione diretta). Russell concepisce perciò la conoscenza diretta come un rapporto estrinseco tra due termini, il *soggetto* e l'*oggetto*; termini che nel processo conoscitivo vengono a porsi in relazione reciproca, ma la cui realtà e identità indipendente non è messa in discussione.

L'unica differenza delle relazioni di *acquaintance*, rispetto a tutte le altre relazioni esterne ammesse da Russell, è la presenza del «soggetto». Su questa valutazione si divide la stessa scuola obbiettivistica. La scuola americana, al contrario di Russell, accetta e radicalizza la tesi di Mach che nega ogni differenza di natura fra i termini dell'atto conoscitivo e gli oggetti che sono studiati dalle scienze fisiche. In questo modo gli americani approdando alla teoria del «monismo neutro», secondo cui per definire cosa sia il *soggetto*, basta metterne in risalto la funzione di punto di riferimento della «reazione di esperienza diretta», senza che ci sia alcun bisogno di pronunciarsi sulla sua natura e senza esprimersi sulla presunta differenza dagli oggetti conosciuti.

Russell si dimostra conscio delle difficoltà incontrate dal monismo neutro<sup>706</sup> e «non giunge col Mach, col James e coi nuovi realisti americani, fino al punto di ridurre la differenza tra *mentale* e *fisico* a una semplice diversità di aggregazione degli stessi elementi»<sup>707</sup>. Ma non per questo viene meno il suo accordo con quei filosofi nel credere che le dimensioni fisica e psichica possano in parte, se non in tutto, coincidere. Anzi Russell svolge il programma fenomenista di Mach, completandolo con maggior rigore matematico. L'*obbiettivismo*, a suo parere, è la coerente applicazione del principio metodologico noto come *rasoio di Occam*: quando un gruppo di oggetti manifesta somiglianze che l'osservatore attribuisce a qualità condivise, «la classe degli oggetti simili si può usare in sostituzione di questa qualità senza porla come esistente»<sup>708</sup>. In altre parole

---

<sup>705</sup> Aliotta, «Il nuovo realismo in Inghilterra e in America», (Parte I), *C.F.*, 2, (1915), p. 128.

<sup>706</sup> Un esempio chiaro è l'impenetrabilità reciproca delle varie anime. Il monismo neutro ha ragione quando dice che uno stesso oggetto può essere sperimentato da più anime, «ma se ciò è vero degli universali, non lo è ugualmente per l'atto dello sperimentare che è nella sua immediatezza vissuto solo dal soggetto che ha l'esperienza», *ibid.*, p. 131.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>708</sup> *Ibid.*

l'oggettivismo non fa che eliminare dalla teoria fisica ogni entità superflua o comunque sostituibile con una serie di fatti sperimentali:

per i fini della scienza non è necessario porsi la questione se quell'entità vi sia o no, non è necessario neppure negare l'esistenza d'un sostrato sotto le apparenze; basta farne a meno, dal momento che è riconosciuto inutile<sup>709</sup>

Tutto ciò che in gnoseologia e in epistemologia risulta superfluo o riducibile ad elementi più semplici, deve essere stralciato dalla considerazione, esattamente come si fa in matematica nei procedimenti algebrici.

Imboccata questa via, il Russell dell'ultimo periodo, nega l'esistenza della «sostanza materiale», se con questo termine si intende qualcosa di diverso dai dati sensibili, aderendo puntualmente al programma *fenomenista*. Il nuovo obbiettivismo oscilla in tal modo, nel pensiero dei suoi stessi autori, fra la rigida affermazione dell'esistenza di *universali* eterni ed indipendenti fra loro e conclusioni radicalmente fenomenistiche.

L'aspetto che Aliotta, al di là degli esiti oggettivistici radicali, ritiene maggiormente interessante, è la posizione gnoseologica. Come abbiamo notato, secondo i nuovi realisti, il soggetto conosce gli oggetti universali in maniera immediata, grazie ad un atto di apprensione diretta. Un corollario di questo modo di concepire l'attività conoscitiva è l'esistenza obbiettiva delle proposizioni false; la *verità* e la *falsità* risultano infatti caratteri obbiettivi delle proposizioni che cogliamo immediatamente, alla stessa maniera in cui si distingue una *rosa rossa* da una *bianca*<sup>710</sup>. Aliotta si dimostra molto interessato alla teoria dell'«apprensione diretta», ma assai titubante verso gli altri tasselli dell'ontologia e della gnoseologia neo-realista, la quale va incontro a paradossi inestricabili:

se la proposizione falsa esiste obbiettivamente col suo carattere di falsità, e noi la riconosciamo immediatamente come tale, è chiaro che non si ha un errore, bensì un giudizio verissimo<sup>711</sup>

Effettivamente Aliotta fa notare come lo stesso Russell si ponga il problema di una meglio articolata teoria gnoseologica. Abbandonata la posizione del «puro specchio d'un mondo esteriore di concetti»<sup>712</sup>, non resta altro che abbracciare soluzioni alternative, ed intendere la conoscenza come «descrizione». I paradossi rappresentati dal problema dell'*errore* e dell'*illusione* risultano irrisolvibili solo se si tiene fermo un concetto volgare dell'oggetto (il *conosciuto*), solo se si parte dal pregiudizio che possa darsi un «oggetto unico». Mentre invece appare a Russell più corretto inquadrare tutti gli oggetti sensibili «ciascuno in quella particolare prospettiva nella quale è veduto; e la cosa non è se non il complesso, il sistema di queste apparenze»<sup>713</sup>.

La *conoscenza descrittiva* ci permette di uscire dai confini — altrimenti invalicabili — della nostra esperienza individuale «combinando insieme i dati delle sensazioni con i principi logici»<sup>714</sup>. Ciò implica un distacco marcato dalle premesse di Moore perché si ammette, a fianco e oltre gli

---

<sup>709</sup> Ibid.

<sup>710</sup> Un problema complementare è dato dal giustificare il senso dell'illusione: «se il mondo fisico è costituito dai dati sensibili, se questi son sempre obbiettivi, come si spiega l'illusione? Se lo spirito è del tutto trasparente e non altera in nulla la realtà esterna, come si può rendere conto dell'allucinazione e del sogno?», *ibid.*, p. 151.

<sup>711</sup> Ibid., p. 133.

<sup>712</sup> Ibid., p. 134.

<sup>713</sup> Ibid., p. 151; da questo punto di vista quella che si chiama illusione è oggettiva anch'essa né più né meno che gli oggetti sensibili della veglia: «la differenza tra la veglia e il sogno, sta solo nel fatto che nel secondo manca la correlazione dello spazio privato allo spazio neutro, a quello spazio cioè che comprende il sistema di tutte le prospettive individuali fra di loro coordinate», *ibid.*, p. 152.

<sup>714</sup> Ibid., p. 135.

*universali*, l'esistenza di oggetti che non possono essere appresi in maniera diretta e che possono essere descritti solamente per via indiretta. Si tratta degli «oggetti pubblici o neutri» (*public neutral objects*) che Russell studia in *The problems of philosophy*.

La conoscenza *per descrizione* elaborata dall'ultimo Russell, non contraddice i risultati precedenti sull'*apprensione immediata*. I principi *a priori* appresi direttamente dalla mente continuano a costituire un elemento indispensabile dell'esperienza gnoseologica, ma non esauriscono il complesso delle esigenze della conoscenza.

Per Aliotta si chiude in questo modo un ciclo; Russell, con il superamento della teoria dell'*apprensione diretta*, ritorna alla teoria tradizionale della «verità come corrispondenza» riabilitando in tal modo una forma di realismo più temperato rispetto agli estremi dell'obbiettivismo.

La «coerenza intrinseca» non è più garanzia sufficiente per una conoscenza certa, dato che è concepibile un sistema perfettamente coerente che però non esiste al di fuori del pensiero che lo ha costruito. Oltre alla *coerenza intrinseca* si dovrà pur ammettere anche la «corrispondenza al fatto» e l'ultimo Russell cerca di ovviare a tali difficoltà.

Le diverse fasi di pensiero a cui corrispondono gli scritti di Russell saranno, a parere di Aliotta, il termometro delle difficoltà a cui va incontro l'obbiettivismo. Russell ha l'onestà intellettuale di cercare soluzioni alternative, modificando la sua stessa teoria, ma oltre Oceano i nuovi realisti non dimostreranno tanta onestà intellettuale.

Moore e Russell non arriveranno a negare del tutto il *soggetto*, anche quando questo viene ricondotto ad un semplice «termine di riferimento» del rapporto conoscitivo nella *relazione esterna*. Il *soggetto* assolve allo scopo pratico di rendere ragione del carattere differenziale fra la «relazione esteriore di tipo psichico» e tutti gli altri tipi di relazioni esteriori, anche se esso non esercita alcuna azione sulla realtà, dimostrandosi totalmente privo di contenuti propri. Va osservato però che, mentre l'obbiettivismo inglese (Russell compreso), riduce il *soggetto* ad una pura entità indeterminata di cui non si ha neppure esperienza diretta, i nuovi realisti americani lo rimuovono del tutto, considerandolo un *caput mortum*, riducendolo senza residui ai soli rapporti estrinseci.

La distanza tra l'oggettivismo americano rispetto e quello inglese — commenta Aliotta — non va però intesa come una differenza fra indirizzi diversi, o nei termini di una deviazione degenerativa dal tronco originario e sano della scuola. Al contrario, le conclusioni degli americani sono l'applicazione e lo sviluppo coerente di un'ipotesi di lavoro viziosa fin dall'inizio

a ciò doveva condurre di necessità la logica interna del sistema; perchè se la coscienza è considerata come una relazione estrinseca che si aggiunge dal di fuori a quell'entità che è il soggetto quando esso entra in rapporto con i vari oggetti, è chiaro che secondo la teoria dell'esteriorità dei rapporti quell'incognita alla quale si dà il nome di soggetto non sussisterà soltanto nella relazione conoscitiva, nell'atto di conoscenza, ma avrà anche una sua propria realtà fuori di questa relazione<sup>715</sup>

Moore e Russell non porteranno la loro teoria alle dovute conseguenze per puro scrupolo di coscienza. Con gli americani, dunque, si passa definitivamente dal dualismo platonico al *monismo neutro*. Una volta ammessa la teoria della «relazione esterna delle relazioni» il passo verso la riduzione del soggetto conoscitivo a «cosa fra le altre cose», sviluppata coerentemente dagli americani, appare davvero breve. La «teoria esterna delle relazioni», non svincola infatti solamente

---

<sup>715</sup> Aliotta, "Il nuovo realismo in Inghilterra e in America, il nuovo realismo americano", (II parte), *C.F.*, 3, (1915), p. 224.

l'oggetto dal soggetto, ma afferma una reciproca ed assoluta indipendenza dei due termini togliendo al soggetto qualunque caratteristica e peculiarità.

Il *soggetto* risulta del tutto indipendente dall'oggetto e dal rapporto conoscitivo il quale — argomentano gli obiettivisti americani — viene ad aggiungersi dall'esterno come qualcosa di accidentale. Russell, davanti a conclusioni simili, cercherà soluzioni alternative. I nuovi realisti dimostreranno invece una coerenza rigorosa e impavida:

tolta dal soggetto la coscienza come proprietà costitutiva, non rimarrà più nulla che serva a distinguerlo da qualsiasi altra entità obiettiva: esso diverrà in ultima analisi una cosa fra le altre cose<sup>716</sup>

In effetti proprio il declassamento della *coscienza* risulta essere la spina dorsale del nuovo realismo americano. Al riguardo Frederick Woodbridge, in un discorso alla *Western Philosophical Association*, afferma a chiare lettere, la futilità della distinzione tra «apparenza» e «realtà» e il *monismo neutro* sarà sviluppato fino alle sue conseguenze estreme. Dal 1910 verrà pubblicato anche il *Journal of Philosophy, psychology and scientific methods*, diretto sempre da Woodbridge. Si tratta dell'organo in cui viene affinata la critica al carattere peculiare dell'«intimità vissuta». Il bersaglio polemico degli obiettivisti americani è il concetto di «impenetrabilità», intesa come carattere distintivo delle singole coscienze. In una parola, il *Journal* diventerà un laboratorio pubblico di decostruzione sistematica del *soggetto* umano, così com'era stato concepito da larghissima parte della storia del pensiero — e del senso comune — occidentale. Persino gli elementi introspettivi della coscienza non sono di esclusiva proprietà del soggetto esperiente, ma piuttosto proprietà comune a tutte le altre *anime* e al mondo esterno in generale. Qualunque esperienza, anche quella apparentemente più intima e soggettiva, non è altro che un «oggetto neutro» impersonale, trasmissibile da individuo ad individuo, senza che questo comporti la benché minima alterazione. Ciò è possibile perché anche gli elementi che l'introspezione «mi rivela nell'intimo della coscienza, non sono particolarmente miei»<sup>717</sup>, ma possono appartenere nello stesso tempo al mondo esterno e alle altre individualità, senza che questo comporti una loro necessaria spiegazione soggettivistica. Già per James e per Mach ciò che comunemente viene definito «coscienza», non differisce in nulla dagli elementi di cui sono composte le altre diverse entità<sup>718</sup> del mondo. Anche le esperienze coscienziali più intime sono sullo stesso livello e hanno la stessa composizione degli oggetti neutri. Stando così le cose, la differenza fra *soggetto* e *oggetto*, tra *pensiero* e *cosa*, può avere solamente un valore pratico—funzionale, ma mai ontologico—metafisico. La coscienza perde tutte le credenziali che gran parte della storia del pensiero filosofico le aveva attribuito, collocandola ai vertici dell'esistenza; essa non possiede più contenuti specifici differenziali e diventa, più modestamente, una delle tante possibili forme di *relazioni esterne* tra «esperienze neutre». D'un colpo viene recisa la trama della fiducia riposta nella originalità e singolarità dell'intima esperienza della coscienza. Al suo posto si fa largo una teoria che non lascia spazio a dubbi: l'introspezione non è altro che una forma speciale di osservazione esterna e «tutti i contenuti dell'anima in ultima analisi appartengono anche alla realtà esterna»<sup>719</sup>.

---

<sup>716</sup> Ibid., p. 225.

<sup>717</sup> Ibid.

<sup>718</sup> James non arriva ad esplicitare conclusioni di questa portata. Senza specificare ulteriormente la peculiarità della relazione conoscitiva James si limita a ricordare che «quando una cosa significa o rappresenta un'altra e quindi assume lo stato d'idea, diviene un elemento cosciente», ibid. p. 227.

<sup>719</sup> Ibid., p. 223.



Nel sistema universale che comprende tutte le entità obbiettive, gli elementi possono entrare in diversi gruppi e combinazioni che non si escludono affatto a vicenda<sup>720</sup>. Fra loro sono comprese le combinazioni volgarmente definite *di coscienza*. L'esclusivismo preteso dai filosofi *coscienzialisti*, perde decisamente terreno e alla *coscienza* stessa non rimane nessun margine per essere definita diversamente dal resto degli enti obbiettivi. Che cos'è infatti una coscienza — argomentano i nuovi realisti americani — se non «il gruppo di entità neutrali a cui un sistema nervoso reagisce con una risposta specifica»<sup>721</sup>? Holt arriva a proporre persino un'immagine per spiegare in cosa consista il fenomeno conoscitivo (inteso da lui come rapporto fra *cervello* e «contenuti di coscienza»). La coscienza è simile ad un «fascio di luce», ad un «riflettore» che illumina parti del paesaggio in vista di un motivo ben preciso:

l'ufficio del sistema nervoso è solo quello di scegliere fra le innumerevoli entità dell'universo quelle che interessano la conservazione dell'organismo e alle quali perciò esso deve dare risposte adatte<sup>722</sup>

Gli oggettivisti americani concepiscono dunque la coscienza come un «complesso di azioni», le quali non possono essere più intese come esperienze *introspettive* o fatti di intimità personale. Una volta rimosso l'elemento interiore coscienziale rimangono solo funzioni motrici del sistema nervoso e agenti finalizzati alla conservazione biologica. Stando così le cose, l'anima — se di anima si può ancora parlare — non è altro che quel complesso di attività finalizzate direttamente alla *conservazione* e allo *sviluppo* dell'organismo. L'uomo si differenzia dall'animale solo perché è capace di reagire in maniera più articolata ai principi astratti e agli oggetti remoti che sfuggono alla percezione delle espressioni evolutive inferiori. Il nuovo realismo americano sviluppa la teoria funzionalista in quanto spiega la coscienza da una prospettiva univocamente biologica. Ma a differenza del movimento pragmatista e del funzionalismo empiriocriticista, i nuovi realisti reputano l'«anima» una semplice scelta operata fra le entità obbiettive disponibili, vale a dire un'«attività» che si riduce alla mera «determinazione di confini» che lascia perciò inalterate le cose nella loro essenza obbiettiva. I nuovi realisti americani delineano l'ipotesi, guardata con orrore dai pragmatisti di ogni scuola, che la realtà sia già «bella e fatta» e composta da enti intellegibili non soggetti ad alcuna alterazione. Se insomma i nuovi realisti americani condividono con gli empiriocriticisti e con i pragmatisti l'opzione del funzionalismo (biologico), il legame fra *realtà*, *coscienza* e *vita* è infranto. L'uomo, nella visione oggettivista, ha perduto la posizione centrale:

la conoscenza e la vita divengono uno degli innumerevoli rapporti accidentali che si possono stabilire tra gli enti obbiettivi. E l'attività stessa dello spirito come funzione biologica si risolve in un'aggregazione estrinseca di quelle entità reali<sup>723</sup>

Alla fine di questo lungo e articolato studio, Aliotta propone un bilancio e cerca di trarne insegnamenti utili alla sua attività teorica e alla ricerca proposta sulle pagine della rivista. Il nuovo realismo, portato dai suoi esponenti americani alle estreme conseguenze del «monismo neutro», è il ritorno all'«ingenua credenza primitiva» in un mondo di oggetti estraneo alla coscienza. È in pratica

---

<sup>720</sup> L'esempio classico riportato anche da Aliotta è di tipo matematico. Il numero 3 può per esempio appartenere simultaneamente al mondo degli enti matematici, alla realtà fisica e alla coscienza, senza che si possa dire che «3» è un «ente matematico, fisico o soggettivo», *ibid.*

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 237.

niente più che un tuffo nelle origini della storia umana, prima che le più elementari forme di dualismo venissero elaborate nel crogiuolo del pensiero antico, medievale e moderno. I nuovi realisti vogliono restaurare il passato remoto della speculazione filosofica, e condividono con gli idealisti il clamoroso errore di identificare le cose con i contenuti ideali. L'unica differenza strutturale, rispetto ai seguaci di Hegel, sta nell'affermare una visione pluralistica del mondo<sup>724</sup>. Resta comunque il fatto che il *monismo neutro* è nulla di più che un tuffo nel passato, o se si preferisce, la chiusura di un ciclo nella storia del pensiero. Percorso il circuito di una contesa fra *razionalismo* e *irrazionalismo*, alcuni filosofi credono di potere tornare indietro oltre la cortina tracciata da Kant. Proprio quel Kant che era convinto che il criticismo da lui elaborato avrebbe definitivamente collocato la gnoseologia al posto della vecchia metafisica dogmatica. Anche lo stesso De Sarlo si dimostrerà convinto che «nessun filosofo al presente si accinge a discutere di questioni metafisiche senza aver prima chiarita la sua posizione in riguardo ai problemi gnoseologici»<sup>725</sup>. Eppure della *rimodernizzazione copernicana* del filosofo tedesco, i nuovi realisti non vogliono neppure sentir parlare, essendo orientati a ripristinare proprio quella stessa metafisica considerata da Kant dogmatica e superata.

Del resto se la conoscenza non viene più intesa come condizione universale dell'essere, ma solo come una delle tante sembianze che possono assumere gli enti obbiettivi in rapporto fra loro, appare logico che la metafisica si riduca allo studio dei fondamenti obbiettivi della scienza. L'indagine filosofica diventa una «teoria della realtà» che non presuppone affatto la *gnoseologia*, come invece aveva insegnato il pensatore di Königsberg. Essa diventa la base di quella e l'unico terreno che ne rende possibile lo sviluppo. Sfumato il primato della gnoseologia, la contrapposizione con il criticismo diventa polare. Se Kant sosteneva infatti che tutte le scienze sono «casi di conoscenza» innalzando la gnoseologia a base di ogni ricerca epistemologica particolare, i nuovi realisti americani ribaltano completamente questa prospettiva e sostengono che la *gnoseologia*, esattamente come tutte le altre scienze, ha bisogno di presupporre alcune verità obbiettive come fondamento delle sue dimostrazioni<sup>726</sup>. La gnoseologia stessa non offre nessuna informazione in più sulla natura della realtà e non possiede, all'interno del sistema del sapere, nessun primato né logico né cronologico. La critica gnoseologica che Kant aveva posto come prerequisito ineludibile ad ogni indagine ulteriore, viene ridimensionata notevolmente dai nuovi realisti americani. Un notevole passo indietro, secondo Aliotta, verso quella cattiva concezione della filosofia che pretende di ricavare verità eterne ed indiscutibili dal solo esercizio della logica:

È il matematicismo astratto che rinasce contro l'apoteosi del metodo storico, celebrato dal neo-hegelismo, dal pragmatismo e dalla filosofia dei valori; è la logica *sub specie aeternitatis* che vuol riprendere il sopravvento sulla logica considerata *sub specie generationis*; è la verità immutabile delle proposizioni obbiettive riaffermata contro quelle teorie che considerano il vero come il mutevole prodotto dell'attività dello spirito<sup>727</sup>

<sup>724</sup> Gli enti ideali, secondo il nuovo realismo, non sono fra loro nel sistema della Coscienza Assoluta come invece accade nella prospettiva idealistica, ma sono reciprocamente indipendenti e connessi da relazioni rigorosamente esteriori.

<sup>725</sup> De Sarlo, «I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea», *C.F.*, 5, (1910), p. 485.

<sup>726</sup> Marvin sostiene inoltre che la gnoseologia presuppone comunque sempre alcune scienze speciali, per esempio lo studio dell'ambiente fisico e sociale e la struttura e il funzionamento corretto del nostro organismo: «la gnoseologia quindi presuppone la biologia, la psicologia, la fisica, la storia politica e sociale, la storia della scienza», *ibid.*, p. 245. La gnoseologia dunque non ha dettato le leggi alla scienza, il pensiero non le ha imposte alla realtà, ma è valido piuttosto il contrario, la teoria della conoscenza si è modellata sul sapere scientifico che studia la realtà obbiettiva e sulla scorta di quest'ultima «la mente umana ha trovato quei principi», *ibid.*

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 242.

È questo il verdetto della storia, che suona inappellabile condanna delle vuote costruzioni dialettiche, con le quali si fa il divertentissimo giochetto di ricavare dall'attività del pensiero concetti, leggi, rapporti che si sono trovati per altra via con l'analisi scientifica della realtà<sup>728</sup>

Lo studio di Aliotta sulla reazione obbiettivista alle posizioni psicologistiche e al personalismo è del 1915, ma ben prima di questa data il filosofo siciliano aveva avvertito sul pericolo di un ritorno delle posizioni faurici «dell'essere unico, immobile ed eterno degli antichi Eleati contro il perenne flusso di Eraclito»<sup>729</sup>.

Aliotta, con questo lungo studio, vuole mettere in guardia sul pericolo che si corre a contrastare le deviazioni fenomeniste, soggettiviste ed idealistiche, dal momento che le degenerazioni oggettiviste prese in esame dimostrano, con tutta evidenza, che, se non si tiene alta la cima della critica, si può facilmente scivolare in una concezione filosofica «inscheletrita in formule di rigorose identità matematiche» da cui la realtà viva conosciuta dalla nostra esperienza e della nostra ragione è come evaporata. La degenerazione oggettivista si riduce insomma ad «un principio senza moto e senza vita; qualcosa che non è neppure la coerenza logica del nostro pensiero, perché questa in tanto ha valore e significato in quanto si oppone al vario fluttuare dell'esperienza, e nel molteplice avvicinarsi delle immagini assicura la stabilità dei concetti. Tolta da questa atmosfera non è più possibile la sua funzione e il pensiero stesso si arresta, e svanisce nel nulla. La legge d'identità, perché abbia efficacia e valore, deve applicarsi ad una molteplicità, in cui si svolga il movimento del pensiero [...] L'assoluto come pura identità di permanenza è qualcosa che non riusciamo a pensare esistente in realtà»<sup>730</sup>.

Aliotta era stato in qualche modo profetico; il lettore che legga le sue “preoccupazioni” messe nero su bianco nel 1908 e successivamente la sua dura disamina sulla reazione al *personalismo*, non può che restare colpito da queste parole:

l'elemento della contingenza, lo ripetiamo ancora una volta, ha il suo valore, perché è anch'esso condizione fondamentale di vita e di sviluppo; ma non è il solo: accanto ad esso vi è sempre quel carattere di permanenza, su cui si fonda la legge, la quale, se deve necessariamente trascurare l'aspetto singolare delle cose, non intende perciò negarlo<sup>731</sup>

Dai diversi sondaggi sui testi di Aliotta e dalla ricca indagine storiografica da lui condotta, possiamo quindi stabilire un sistema di assi culturali e di cardini filosofici che non si limitano ad essere patrimonio della sola sua riflessione personale. Le indicazioni aliottiane sono bensì un punto fermo dell'intero progetto della *Cultura Filosofica* che è nell'ordine del *realismo* e del *personalismo*, intesi come esigenze a pari dignità di cui bisogna tenere conto e che è necessario rispettare se si vuole riformare l'indagine gnoseologica e favorire una nuova fioritura di studi. Aliotta — lo sappiamo — si muove sempre più decisamente nella prospettiva di uno spiritualismo

---

<sup>728</sup> Ibid., p. 246.

<sup>729</sup> Aliotta, “Cangiamento ed evoluzione”, *C.F.*, 2, (1908), p. 52.

<sup>730</sup> Ibid., p. 53. Sembra paradossale, eppure Aliotta scorge molte analogie fra il monismo neutro dei nuovi obbiettivisti, (un esempio è quello di Moore), e il pensiero idealistico: «il Moore» — sottolinea Aliotta — «riducendo la realtà fisica a un sistema di concetti, doveva logicamente giungere alla conclusione che le cose esterne s'identificano con quei rapporti di entità concettuali che sono immediatamente colti dal pensiero: ciò che noi chiamiamo mondo fisico non sarebbe altro in fondo che il complesso di quegli enti che sono le qualità (i colori, i suoni, le resistenze, etc.) in relazione fra di loro e col concetto di esistenza»; Aliotta, “Il nuovo realismo in Inghilterra e in America”, (II parte), *C.F.*, 2, (1915), p. 135. Su questo punto la filosofia di Moore non si distingue dall'idealismo, perché entrambe affermano l'identità del mondo con ciò che è presente nella coscienza ed entrambe si oppongono al dualismo gnoseologico che distingue l'«idea» dalla «cosa». Realismo assoluto e Idealismo assoluto sono entrambi monismi gnoseologici e, cosa ancora più rilevante, entrambi contrapposti frontalmente al vecchio realismo viziato dalla credenza nella dualità di oggetto e contenuto.

<sup>731</sup> Aliotta, “Cangiamento ed evoluzione”, *C.F.*, 2, (1908), p. 54.

personalistico moderato e propugna una riforma della gnoseologia basata sull'insopprimibile rapporto fra *mente* e *realtà* e sul ruolo fondamentale e teleologico che lo spirito riveste nell'intero processo di formazione della realtà:

guardata da tal punto di vista, tutta l'evoluzione cosmica mostra d'avere la sua finalità nello spirito, poiché la vita organica si svolge in modo da favorire sempre di più il sorgere e l'evolversi della vita psichica<sup>732</sup>

Aliotta medita con serietà sulle questioni poste dall'oggettivismo anglosassone, perché tale indirizzo rappresenta bene il pericolo di una degenerazione in cui molti filosofi, gnoseologi ed epistemologi rischiano di cadere in reazione alle correnti gnoseologiche individualistiche, irrazionalistiche, mistiche ed idealistiche. La minuta ricostruzione storiografica del dibattito gnoseologico a cui Aliotta dedica così ampie energie è quindi utile ad isolare le teorie gnoseologiche soggettiviste, a segnalare i campanelli d'allarme di un'opposizione esagerata e fuorviante e ad affrontare con maggiore adeguatezza le battaglie filosofiche del Novecento su un terreno che risulta decisivo.

Eppure le sintesi abbozzate da Aliotta, Bonatelli, De Sarlo, Varisco e altri, in campo gnoseologico, non risultano posizioni facili da mantenere, anche se storiograficamente attrezzate e non prive di innegabile spessore teorico, men che meno in tempi di crisi. Il discorso filosofico che emerge dalle pagine della rivista in materia di gnoseologia non sempre risulta cristallino, proprio a causa della volontà di mantenersi in mezzo fra solipsisti ed idealisti agguerriti e realisti fautori dell'estinzione del soggetto. Una sfortuna storica — si potrebbe sostenere — che rende difficilmente praticabile ogni manovra culturale che ambisca a raggiungere un vasto consenso. Forse è proprio a causa della volontà di distinguersi, di precisare, di mediare che i movimentatori della *Cultura Filosofica* non saranno alla fine in grado di far emergere, con la necessaria nettezza, una compagine intellettuale capace di canalizzare intorno a sé una schiera di energie culturali orientate verso un rinnovamento del modo di intendere questo aspetto fondamentale della ricerca filosofica.

Proprio sul terreno dell'indagine gnoseologica infatti la *Cultura Filosofica* si trova presa dai fuochi opposti di letture riduzioniste che esaltano il carattere monolitico e univoco o della soggettività o dell'oggettività della conoscenza. I distinguo, le analisi accurate, le sfumature, le indagini informate del dibattito scientifico non trovano spazio sul terreno della discussione primo novecentesca, dal momento che tutte le prospettive ambivano ad affermare visioni e teorie assolutistiche e lo spazio per la sintesi e l'analisi andava restringendosi a vista d'occhio.

---

<sup>732</sup> Ibid.

# Capitolo III

## Dal problema della coscienza al «primato della ragion pratica»

### 1 Pedagogia come scienza autonoma

Un problema centrale all'interno del dibattito culturale italiano nei primi anni del Novecento è certamente la riflessione morale a cui si collega lo sviluppo autonomo della pedagogia come scienza autonoma. Negli anni in cui escono i fascicoli della *Cultura Filosofica* le scienze umane hanno compiuto avanzamenti significativi<sup>733</sup>, anche l'affermarsi delle discipline antropologiche, sociologiche e psicologiche suscitano forti resistenze. In Italia è soprattutto il fronte costituito dai neo-idealisti a scagliarsi contro il riconoscimento del carattere *scientifico* proprio di queste discipline emergenti. Le tesi di Croce, e soprattutto Gentile, vengono sviluppate da Lombardo Radice<sup>734</sup> sulle pagine dell'organo idealista.

Ovviamente anche la rivista diretta da De Sarlo interviene imprimendo un preciso timbro a tutta la discussione che si sviluppa nei primi anni del secolo. Negli interventi, che si accavallano sulla portata e la validità delle *Geisteswissenschaften*, vengono marcate precise distanze sia dall'approccio positivista alla psicologia e alla pedagogia, sia dall'impostazione idealista che riporta il problema pedagogico e psicologico alla *filosofia dello spirito*. Positivisti ed idealisti, quando discutono di cose umane, cadono nel riduzionismo, anche se ovviamente si tratta di un riduzionismo di matrice opposta. Se infatti nel primo caso la pedagogia, pur venendo riconosciuta come autonoma, perde quella flessibilità valoriale che la distingue, per esempio, dalla statistica, nel secondo caso si privilegia il ruolo dello *Spirito*, relegando ciò che resta – e rimane ben poco – ad un ruolo meramente subalterno. Croce, del resto era stato chiarissimo nel ridimensionare il ruolo della psicologia sperimentale relegandola a compiti minori e non scientifici:

Gli psicologi serbino, dunque, le loro classi, e le loro sottoclassi di sentimenti; ch   noi non pensiamo a spossessarli di tanto tesoro, anzi continueremo ad attingervi anche noi, quando ci occorra, la moneta spicciola che adoperiamo nell'ordinaria conversazione<sup>735</sup>

Il gruppo di autori che fa capo alla *Cultura Filosofica* mette per   in luce il rischio di ridurre le aspirazioni morali e lo spessore umano a precettistica o a bozzetto narrativo, privo di qualunque dignit   scientifica e inservibile per una reale comprensione della dimensione pedagogica e morale.

Del resto la *Cultura Filosofica* non si dimostra meno severa verso le ricerche pragmatiste e in generale verso tutti quegli indirizzi che, reagendo alla riduzione della morale a problema sociologico, si illudono di trovare la soluzione rifugiandosi nel *relativismo*, nel *soggettivismo* e nell'*utilitarismo*. De Sarlo, Aliotta, Cal   e gli altri autori lavorano sul carattere autonomo del valore

---

<sup>733</sup> Basta pensare al veloce progresso della sociologia che, nata sotto l'egida positivista di Comte e Spencer, si distacca da un determinato indirizzo filosofico elaborando i metodi e i procedimenti di una scienza autonoma o all'espansione della psicologia sperimentale, (chiamata dal fondatore Wundt *Psychologie ohne Geist*), alla cui introduzione in Italia lavora fra i primi cultori proprio De Sarlo.

<sup>734</sup> L'attivit   di Lombardo Radice    di notevole importanza perch   fra il 1905 e il 1915 l'intellettuale ricopre un ruolo di primo piano nell'opera di rinnovamento della coscienza culturale e della preparazione pedagogica degli insegnanti: successivamente egli lavora alle dirette dipendenze dell'allora ministro della Pubblica Istruzione Giovanni Gentile.

<sup>735</sup> Croce, *La filosofia della pratica: economica ed etica*, Bari, Laterza, 1909, p. 17.

e dell'irriducibilità della pedagogia, da intendersi come *scienza*. Oltre a ciò, un altro tassello fondamentale della riflessione morale e pedagogica proposta sulle pagine della rivista è il carattere *individuale*, assolutamente contrario ad ogni tentativo di riconduzione alla sociologia.

Il perno attorno al quale ruotano le indagini pedagogiche è l'affermazione del carattere *pratico* della scienza pedagogica. Ma ascrivere la pedagogia alle discipline *pratiche* deve essere inteso correttamente. Ciò è possibile includendola in un gruppo di scienze che hanno come loro oggetto di studio la pratica umana (la *praxis*) e ciò non sminuisce ma anzi avvalora lo spessore e la dignità della pedagogia. L'oggetto di studio delle scienze umane, e della pedagogia in particolare, non può che essere l'attività umana rivolta a fini pratici, anche se, se non si vuole cadere nel pericolo di fondare non una disciplina scientifica ma una precettistica, rimane indiscutibile la necessità di approntare un sistema di conoscenze teoretiche. Su questa linea lavora Giovanni Calò, andando al cuore della questione e ponendosi la domanda se sia «possibile distinguere il contenuto della scienza pedagogica da quello di qualsiasi altra scienza dello spirito»<sup>736</sup>. Il bersaglio polemico è certamente la posizione gentiliana che Calò attacca a viso aperto:

un'opinione ardita ed estrema, per quanto non priva d'un'apparenza di verità, è quella secondo la quale la pedagogia non si distingue dalla filosofia dello spirito<sup>737</sup>

Non si tratta ovviamente di una dissidenza confinata al solo terreno pedagogico. Calò in queste poche righe mette in discussione tutta la concezione gentiliana, anche perché Gentile, come è noto, concepisce la sua pedagogia come una semplice sezione del sistema della *filosofia dell'Atto*. Dissentire su questo punto significa dunque dissentire su tutta la sua linea filosofica. Calò infatti afferma esplicitamente di temere «che con tal modo di considerare il problema, come gli altri analoghi ad esso, si finisca col ridurre la filosofia all'assoluto indifferenziato»<sup>738</sup>. Il punto – incalza Calò – è che l'idealismo sacrifica alla voracità dello spirito tutta la ricchezza e la pluralità dell'esistenza, a partire dalla dimensione pedagogica dell'agire umano. Si fa concreto il pericolo di una *notte dove tutti i gatti sono bigi* quando invece sarebbe doveroso insistere sulla *pluralità* degli spiriti coinvolti nell'attività pedagogica, dal momento che «non sempre è da parlar dello *spirito*, ma talvolta anche di *spiriti*»<sup>739</sup>.

Ignorare la pluralità degli spiriti coinvolti nell'attività pedagogica e ridurre le differenze ad un unico *Spirito* assoluto, significherebbe semplicemente affossare il senso stesso dell'esistere pedagogico, dal momento che «prescindere da questa dualità e distinzione concreta e da questa forma specifica d'attività da spirito a spirito, è annullare la stessa funzione educativa»<sup>740</sup>.

Calò qui attacca il nucleo fondativo della filosofia gentiliana: identificare l'*educazione* con l'*autoeducazione* – come appunto fa Gentile – è un errore grossolano ai limiti della mistificazione, perché «nella funzione pedagogica, [...] è sempre implicito, ineliminabile, un momento eteronomo che non è nella funzione etica autonormatrice e autoformatrice dell'io»<sup>741</sup>.

---

<sup>736</sup> Calò, "Per una scienza dell'educazione", *C.F.*, 1, (1907), p. 14.

<sup>737</sup> Ibid., il testo in questione è "Del concetto scientifico della Pedagogia" di Giovanni Gentile, in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei: Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Roma, Tip. dell'Accademia, V. 11, 1902.

<sup>738</sup> Ibid.

<sup>739</sup> Ibid.

<sup>740</sup> Ibid., p. 15.

<sup>741</sup> Ibid.

La risposta gentiliana viene puntualmente spedita e pubblicata sulla rivista<sup>742</sup>. Qui il filosofo palermitano ribadisce il carattere schiettamente speculativo dell'*educazione*. Essa consiste nell'unificazione dello spirito dell'«educando» con quello dell'«educatore», vale a dire nell'annullamento di quella pluralità e distinzione che Calò difende. Nel processo educativo – replica Gentile – lo spirito è, e non può non essere, uno soltanto. Affermare, come fa Calò, la dualità o molteplicità di spiriti nel processo pedagogico, significa rimanere prigionieri della dimensione «empirica» e non innalzarsi ai livelli più alti della *Filosofia dello Spirito*. Per Gentile la dualità maestro-educato ha la stessa irrilevanza scientifica che ha la distinzione fra *spirito* e *natura* in gnoseologia, la quale infatti viene risolta a suo parere dalla dottrina idealista della produttività e libertà del soggetto creatore.

Si tratta di uno scontro fra due modi inconciliabili di concepire il problema filosofico. Per Gentile la posizione di Calò tecnicamente non è *sbagliata*, ma piuttosto ferma ad un gradino inferiore dell'indagine pedagogica, incapace cioè di superare lo stallo della dualità o molteplicità degli spiriti, imprigionata fra le maglie del concetto empirico di *paideia* e condannata a riproporre una concezione monadistica dell'educazione.

L'articolo di Gentile è contenuto nella rubrica *Discussioni e note pedagogiche* che si riduce in pratica ad un botta e risposta fra Gentile e Calò. Queste poche pagine appaiono importanti non solo per le posizioni espresse, ma anche e soprattutto perché presentano uno dei rari momenti in cui la discussione si sviluppa liberamente prima di essere resa sterile da uno scambio sempre più laconico fra posizioni ormai reciprocamente sorde e distanti. Nella risposta a Gentile ospitata sulle pagine della rivista *desarliana*, Calò continua a difendere la pluralità degli agenti nel processo pedagogico. Da qui la denuncia dell'operazione gentiliana e dell'utilizzo di un linguaggio «sensazionalistico» finalizzato ad impressionare il lettore per condurlo sulle sue posizioni. In particolare il linguaggio di Gentile crea dei veri e propri luoghi comuni linguistici capaci di esercitare una forte attrattiva immaginifica nei confronti del lettore suggestionandolo e accattivandolo con la potenza retorica della parola che si dimostra capace di orientare le sue scelte filosofiche e culturali, senza d'altronde fornire un'analisi approfondita in grado di giustificarle analiticamente. Un cattivo modo di fare ricerca filosofica che non affronta concettualmente le questioni, ma si serve di immagini e suggestioni su cui riversare un valore positivo, (come nel caso dello «spirito»), o negativo, (come nel caso dell'«empiria»):

e così, pronunciata la magica parola *empiria*, si crede, come sempre, d'aver agitato uno spauracchio formidabile e d'aver risolto la questione<sup>743</sup>

Secondo il ragionamento di Gentile nel processo pedagogico non sono coinvolti diversi spiriti (come per esempio in una classe l'insegnante e gli studenti). Chi si ferma a questo livello coglie solo il lato rozzamente empirico del processo educativo ma non si eleva al grado in cui lo spirito è unico e sintetico, in cui la dialettica di *educatore* ed *educando* si rovescia nella sintesi dei due termini nell'*autoeducazione* di un solo spirito.

Ciò che appare assurdo non è una certa armonia fra gli spiriti coinvolti nel processo educativo, ma la liquidazione della diversità dei singoli soggetti coinvolti in tale processo, concezione questa

---

<sup>742</sup> Gentile, “Il concetto dell'educazione e la possibilità d'una distinzione tra Pedagogia e Filosofia dello Spirito”, in *Discussioni e note pedagogiche*, C.F., 3, (1907), p. 74.

<sup>743</sup> Ibid., p. 76.

dettata, a suo parere, soltanto dalle «manie della superazione a ogni costo» e dall'«idea fissa che la filosofia non debba far altro che trascendere ogni dualità per raggiungere l'unità – quasi che questo fosse un dogma ineccepibile e fuori discussione»<sup>744</sup>.

Come si fa ad annullare la pluralità nel processo pedagogico? Riducendo tutti gli agenti morali ad uno, non si arriva ad inficiare ogni possibile rapporto di cooperazione e scambio, senza cui risulta impensabile ogni ipotesi pedagogica? La *dualità* del processo educativo è un fatto da cui è impossibile prescindere; persino quando lo spirito educa se stesso ci si serve sempre di strumenti terzi come, per esempio, i libri. Per Calò la «libertà» e l'«autonomia» dello spirito sono mete a cui arrivare, non presupposti del processo pedagogico.

Un secondo motivo di dissenso è l'identità di *pedagogia* e *filosofia*. Calò non condivide assolutamente la fusione delle due discipline, anche se tra esse sono innegabili diversi punti di contatto. Tuttavia non si può dimenticare il fatto che la filosofia ha compiti diversi rispetto alla pedagogia, la quale è nata e resta una disciplina eminentemente pratica, che concerne la *praxis* umana e non la speculazione o la conoscenza. In conclusione – si domanda Calò – «è possibile una distinzione scientifica tra pedagogia e Filosofia dello spirito? Se non ho le traveggole, a me pare di sì»<sup>745</sup>.

A questo punto la discussione si interrompe per non venire più ripresa. Del resto Calò non si limita a criticare solo la prospettiva pedagogica perorata dall'idealismo, dal momento che la scuola pedagogica del positivismo è oggetto di una polemica non meno aspra:

insufficiente è la concezione della “pedagogia scientifica” che ha per tanto tempo imperversato in Italia esercitando uno spirito positivistico grettamente inteso che, come in tanti altri domini della filosofia, ha esercitato un'azione fortemente depressiva<sup>746</sup>

Se la pedagogia idealistica affossa le differenze fra i soggetti protagonisti del processo pedagogico e riduce la disciplina pedagogica a *filosofia dello spirito*, la «pedagogia scientifica» esagera in senso opposto, prescindendo dai fondamenti etici della scienza dell'educazione, adottando insomma una concezione meccanica e sterile dell'ideale pedagogico. Il risultato è che «ne viene una pedagogia fatta di piccole osservazioni empiriche e di precetti semplicistici, senza fondamenti e senza unità scientifica»<sup>747</sup>.

Non sarà pertanto superfluo notare come anche in questo frangente la *Cultura Filosofica*, tramite la voce di un suo esponente autorevole, si proponga la revisione critica sia della tradizionale maniera ottocentesca di intendere i problemi pedagogici, sia delle proposte rinnovatrici antipositivistiche che però non salvaguardano la pluralità e la ricchezza della realtà.

## 2 Psicologia come base della filosofia e della scienza

Gli studi psicologici assumono un'importanza decisiva nelle indagini e nelle discussioni filosofiche proposte sulle pagine della rivista. In questo De Sarlo non fa che applicare un suo saldo convincimento teorico, vale a dire che la psicologia sia da porre come base della riflessione

---

<sup>744</sup> Ibid.

<sup>745</sup> Ibid., p. 77.

<sup>746</sup> Calò, “Per una scienza dell'educazione”, *C.F.*, 1, (1907), p. 15.

<sup>747</sup> Ibid.; Calò cita anche un articolo del positivista Marchesini dove viene denunciata l'insufficienza di una tale maniera di concepire la questione pedagogica, Cfr., Marchesini, “Pedagogia sperimentale”, *Rivista di filosofia e Scienze affini*, 4-5, (1906).



filosofica e scientifica in genere. La psicologia, dal suo punto di vista, non è solo lo studio dell'esperienza interna (psichica, mentale) irriducibile all'esperienza esterna, ma è anche il terreno preparatorio di ogni seria indagine filosofica. Il compito di quest'ultima consiste infatti nel prendere ad esame la *coscienza* in senso lato, utilizzando cioè i materiali, i percorsi e le indicazioni delle singole discipline per porre questioni non esauribili sul terreno della ricerca particolaristica.

Se si parte dal presupposto che il problema principale della filosofia sia la *coscienza* e il ruolo di primo piano che questa assume nella riflessione moderna e contemporanea, un tale approccio non può che condurre ad una forma di indagine "psicologista" e "spiritualistica". L'approccio di De Sarlo e collaboratori non è però affatto corrivo, anzi risulta molto attento quando si tratta di indagini legate al ruolo e alla valenza della coscienza nell'epistemologia e nella gnoseologia o all'importanza del *soggetto* e dell'*individuo* all'interno dei sistemi complessi e dell'agire etico-pratico.

De Sarlo si fa portatore di un'idea altissima dell'individualità, a partire dal rifiuto filosofico della «psicologia senz'anima», (per utilizzare una definizione di Lange). Risulta infatti sempre necessario assumere un soggetto, un reale, come costante degli atti psichici. Ma appunto perché si vuole dare una così ampia importanza al ruolo dell'individualità, non solo in psicologia, ma nell'indagine filosofica latamente intesa, appare poco plausibile affrontare una riflessione sulla coscienza senza conoscere e utilizzare i materiali e gli indirizzi della psicologia sperimentale.

La disciplina psicologica attraversa trasversalmente tutta la riflessione sulla gnoseologia, confluisce come strumento insostituibile nei dibattiti sull'epistemologia, rappresenta un punto fermo nella lotta contro idealisti e pragmatisti, eppure non risulta presente come filone di ricerca della *Cultura Filosofica* in quanto tale e ad essa vengono dedicate solo poche pagine. Non si tratta di una contraddizione?

Varisco critica la prefazione scritta da Enrico Morselli ad un libro di Adelchi Baratono<sup>748</sup>, dove l'autore si scaglia contro la «psicologia filosofica» degli idealisti recuperando concezioni che hanno oramai fatto il loro tempo e che non sono più proponibili. Il proposito di Baratono, avallato da Morselli, di combattere le tesi degli idealisti e di confinare la psicologia sperimentale nell'indistinto regno degli pseudo-concetti (non scientifici), recuperando le tesi di una psicologia materialistica e della sua riduzione alla fisiologia, affonda le sue radici in un errore di fondo del modo di intendere l'indagine psicologica. Ridurre lo studio della psicologia ad un capitolo della fisiologia era il programma di Comte, poi sviluppato da Helmholtz, Fechner e altri celebri studiosi della psicologia sperimentale e in parte anche da Wundt, (che comunque rimane un punto di riferimento ineludibile per De Sarlo). Si tratta di intellettuali che hanno fornito un'accurata analisi delle sensazioni e dei meccanismi psichici, ma non sono riusciti a venire a capo delle difficoltà di principio legate al programma riduzionistico di Comte, alla cui base sta la confusione fra i due tipi di psichicità facilmente riscontrabili da ogni studioso, quella animale e quella umana. La prima resta chiusa nella necessità di fatto, la seconda invece ha la capacità di elevarsi «come coscienza apprensiva del valore alla necessità di diritto o deontologica»<sup>749</sup>. Morselli e Baratono ignorano tali sfumature dimostrando addirittura un «odio comune a ciò che essi non sono in grado di capire e che

---

<sup>748</sup> Varisco, "Amenità psicologiche", recensione di *Fondamenti di Psicologia sperimentale*, di Adelchi Baratono, C.F., 2, (1907), p. 54.

<sup>749</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 200.

battezzano col nome tanto falso quanto per loro terrorizzante di neo-idealismo»<sup>750</sup>. Il loro è un approccio antistorico che finisce per spianare il terreno all'idealismo e favorirne la diffusione. In particolare il punto di vista di Morselli non è meno giustificato dell'operazione idealistica di ridurre anche la psicologia, (esattamente come nel caso della pedagogia), a *filosofia dello spirito*:

qui l'originalità semplificatrice raggiunge altezze che non si scorge più che cosa rimanga di tutto ciò che i psicologi del periodo pre-baratoniano erano soliti vedere nell'esperienza psichica<sup>751</sup>

Al riguardo non è superfluo ricordare che De Sarlo è uno dei massimi protagonisti del fiorire di studi psicologici in Italia ma non solo. Fondatore del primo Laboratorio di Psicologia Sperimentale a Firenze e di una rivista di studi psicologici a larga diffusione<sup>752</sup> egli si afferma come uno fra i maggiori esperti in materia firmando significative monografie di psicologia sperimentale<sup>753</sup>.

La disciplina psicologica di inizio Novecento lotta quindi per affermare il suo carattere di scienza, con un metodo che si risolve nell'osservazione, nell'esperimento e nell'induzione, vale a dire nel classico metodo scientifico. La psicologia ha come obbiettivo quello di formulare leggi capaci di esprimere i rapporti condizionali dei fenomeni psichici. Una scienza che utilizza lo stesso metodo delle altre e che ha gli stessi obiettivi e ambizioni. Dove sta allora la differenza e la polemica che traspare da queste poche pagine contro il progetto di Morselli e i tentativi che ambiscono a ridurre la psicologia a *fisiologia della psiche*?

La psicologia studia i fatti e i dati della coscienza e, a questo studio, rimane del tutto estraneo il concetto di «valore»: *bene e male, vero e falso, bello e brutto* sono indifferenti ad essa. Eppure fra questa impostazione e quella dei riduzionisti esiste una differenza abissale. Lo spirito non è una cosa tra le altre cose, ma il mezzo di rivelazione della realtà e ad esso è necessario assegnare una posizione centrale nel mondo.

Ridurre lo spirito a semplice fisiologia, o cogliere solo gli aspetti materialistici dell'attività psichica, è da considerare un clamoroso abbaglio. Risulta ovviamente necessario studiare ed inventariare i fenomeni meccanici dell'attività psicologica, ma è altrettanto necessario mettere in rilievo che la psicologia sta alla base delle scienze dello spirito come la logica, l'etica e l'estetica. Infatti le leggi di queste discipline sono tali in quanto definiscono la natura del pensiero e risultano i principi che costituiscono l'ossatura psicologica della ragione; altrimenti si dovrebbero ridurre anche la pedagogia e l'etica a semplici meccanismi di natura fisiologica e ciò va contro i risultati di queste discipline, oltre che ripugnare profondamente la nostra stessa ragione. De Sarlo, nel corso della sua lunga riflessione ed esperienza diretta nel campo della psicologia, risolve il problema distinguendo nettamente la materia in due campi. Da una parte sta la scienza positiva, intesa come «scienza degli stati» psichici, dall'altra sta la psicologia come scienza filosofica, come «scienza degli atti psichici»<sup>754</sup>. Eppure negli stessi scritti desarlani resta abbastanza oscuro il rapporto tra le due discipline. Ponzano suggerisce acutamente che le tensioni fra psicologia sperimentale, («scienza degli stati psichici»), e psicologia filosofica, («scienza degli atti psichici»), siano già state risolte

---

<sup>750</sup> Varisco, «Amenità psicologiche», *C.F.*, 2, (1907), p. 54.

<sup>751</sup> Ibid., p. 55.

<sup>752</sup> Tra il 1912 e il 1915 De Sarlo è tra gli animatori della rivista fiorentina *Psiche*, il cui redattore capo era Roberto Assagioli. Insieme a lui vi scrivono A. Gemelli ed E. Bonaventura.

<sup>753</sup> Fra tutte ricordiamo: De Sarlo, *I dati dell'esperienza psichica*, Firenze, Tip. Galletti e Cocci, 1903.

<sup>754</sup> Le espressioni virgolettate sono utilizzate nei suoi scritti di psicologia.

virtualmente, dal momento che a più riprese De Sarlo afferma che non c'è altro metodo al di fuori di quello scientifico:

sicché fin da ora possiamo dire che le due considerazioni della vita psichica, la statica e la dinamica, se anche in principio sembravano dovessero essere oggetto di due psicologie separate, sono intimamente unite e collegate tra loro, e da questo non c'è che un passo per affermare che la psicologia morfologica e quella funzionale sono due capitoli, due parti dell'unica e sola scienza psicologica<sup>755</sup>

La psicologia dunque è una sola, ma può essere studiata e valutata da punti di vista diversi che non si escludono a vicenda. Il punto di vista statico, (naturalistico-morfologico), e quello dinamico (filosofico) sono due prospettive che si integrano e si completano a vicenda. Ogni distinzione netta fra psicologia *obiettiva* e *subiettiva*, *empirica* e *speculativa*, che si fonda su una differenza e diversità di metodo e di oggetto di studio, risulta allora priva di valore e ripropone le false alternative fra *psiche* e *spirito*, *io empirico* e *io puro*.

A ben vedere la filosofia di De Sarlo, inclusi tutti i contributi comparsi sulla rivista da lui diretta, è ispirata da una visione psicologista (o “personalista”, come l’abbiamo definita nel corso di questo studio e in particolare nella sezione dedicata al dibattito gnoseologico). L’esperienza interna viene posta a base di ogni ricerca, (pensiamo al dibattito con gli empiriocriticisti), ed è la via d’accesso privilegiata per la risoluzione, (o quantomeno la corretta impostazione), del problema conoscitivo. Essa pertanto sta a fondamento di ogni forma di conoscenza. Per comprendere la reale portata della psicologia all’interno del sistema di conoscenza dell’uomo è utile – suggerisce Ponzano – fermarsi a chiedersi se «è possibile una gnoseologia, senza una accurata analisi dei processi conoscitivi, senza una psicologia come fondamento», se è «possibile un’etica, senza un’accurata analisi della volontà, dei desideri, degli impulsi, delle passioni, delle tendenze, dell’abitudine, senza riferirsi ai dati della psicologia», se infine è possibile «una scienza della religiosità, senza un’analisi degli elementi costitutivi di essa»<sup>756</sup>, anch’essi di natura psicologica. Queste parole di Ponzano chiariscono la portata che ha l’indagine psicologica nella prospettiva di ricerca desarlina e ci invitano a prendere finalmente atto del fatto che quando si fa filosofia si è sempre costretti a rapportarsi con la psicologia e chi la ignora tenendosene lontano ne fa comunque un uso implicito e magari inconsapevole. Porre la psicologia a base della filosofia e delle scienze normative, significa prendere atto che, senza l’osservazione psicologica, storica e sociale, non si riesce «a dare ragione delle reazioni soggettive della coscienza di fronte a certi valori»<sup>757</sup> privandosi degli strumenti necessari alla comprensione del ruolo e della funzione della nostra attività conoscitiva (gnoseologia), dell’importanza dei *valori* nella nostra attività pratica, (indagine morale), e – in una parola – del materiale preparatorio ad ogni ricerca che si rispetti.

Dovrebbe apparire ormai chiara la ragione per cui sulle pagine della *Cultura Filosofica* non trova posto alcuna trattazione diretta della “psicologia empirica”, né l’aggiornamento dei risultati di tale disciplina. La scienza descrittiva degli stati psichici sta dietro le quinte a tutte le indagini filosofiche proposte nel corso dei dieci anni di pubblicazioni e risulta essere un presupposto ineludibile per ogni tentativo di analizzare la realtà da un punto di vista più ampio e profondo.

Se è vero che la coscienza coglie il fatto mentre è vissuto, e se è vero che la psicologia studia i lineamenti della coscienza, come è possibile che i filosofi possano permettersi di trascurare «la

---

<sup>755</sup> Ponzano, *L’opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 62.

<sup>756</sup> Ibid., p. 66.

<sup>757</sup> Ibid., p. 67.

considerazione quantitativa introdotta dal metodo sperimentale» che ci permette di stabilire «il grado di attenzione, la capacità ritentiva ed evocatrice della memoria, e misurare fino ai millesimi di secondo il tempo che è l'elemento concomitante caratteristico degli eventi psichici»<sup>758</sup>?

Il pregiudizio che la disciplina psicologica non abbia a che fare con la filosofia, propugnato da positivisti ed idealisti, viene così superato nella pratica di indagini filosofiche informate dei risultati della psicologia e da un «sano temperamento» dei vari indirizzi:

Dobbiamo liberarci, insisteva De Sarlo, dal pregiudizio positivistico che la psicologia non abbia a che fare con la filosofia. Se la filosofia non può ignorare i dati dell'esperienza interna, la psicologia non saprebbe elaborarli senza riferirsi ai suoi principi, a meno di voler ridurla a una tecnica sperimentale<sup>759</sup>

### 3 Per una «ragion pura pratica»

Il discorso si fa più complesso ed articolato in merito alla questione morale, ma anche su questo terreno viene saldamente mantenuta la stessa prospettiva elaborata nelle indagini pedagogiche e psicologiche.

Il nocciolo del ragionamento morale è senza dubbio il concetto di *valore*. Fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento sul *valore* riflettono infatti sia il marxismo (riferendosi soprattutto alle prime cento pagine del *Capitale* di Marx), che il marginalismo austriaco, (in Italia ben rappresentato da Pareto, Pantaleoni e Benedetto Croce il quale affida alla dimensione del *valore* uno dei quattro momenti del suo sistema).

Ma che cos'è il valore secondo la *Cultura Filosofica*? È in particolare Giovanni Calò a lavorare su questo punto notando come nessuna indagine possa prescindere dal concetto di *valore*. Questo è implicito per esempio nelle ricerche psicologiche, dato che il *valore* si dimostra un fatto essenziale della coscienza. Anche il progresso della scienza economica lo pone come oggetto privilegiato del suo studio e l'indagine morale, lasciandosi alle spalle l'impostazione razionalistica, cerca un contenuto concreto, un sistema appunto di valori, capace di rappresentare una base sicura su cui riflettere.

Per comprendere il progetto morale della *Cultura Filosofica* è utile la lettura di un significativo articolo di Vidari<sup>760</sup>, che riesce a sintetizzarne bene i capisaldi. Vidari stende un'indagine storica sullo sviluppo della filosofia morale inquadrandola criticamente nello svolgersi degli «ultimi quaranta anni»<sup>761</sup> della storia del pensiero. Anch'egli condivide con gli altri autori della rivista la preminenza del problema gnoseologico; il punto nodale della storia del pensiero europeo recente – scrive l'autore – è una «ridda vertiginosa e incessante di pensieri, di critiche, di elucubrazioni intorno al punto oscuro e attraente insieme della natura del conoscere»<sup>762</sup>. Ciò ha comportato lo scadere della «vita morale», e in particolare della riflessione morale, accantonata come non prioritaria o addirittura inattuale. Mentre a fianco alle riflessioni gnoseologiche hanno guadagnato terreno gli aspetti essenzialmente esteriori, sociali, empiricamente accertabili della ricerca filosofica, contemporaneamente ha preso piede lo «smarrirsi e l'offuscarsi» dell'indagine morale e

---

<sup>758</sup> Santucci, *Eredi del positivismo*, cit. p. 184.

<sup>759</sup> Ibid., p. 184-185.

<sup>760</sup> Giovanni Vidari, «Prammatismo e intellettualismo di fronte alla morale», *C.F.*, 3, (1910).

<sup>761</sup> Ibid., p. 245.

<sup>762</sup> Ibid.; infatti secondo Vidari la questione della conoscenza ha focalizzato intorno a sé i migliori ingegni espressi negli ultimi decenni.

del «senso della sua interiorità»<sup>763</sup>. Ciò è accaduto perché si è data preponderanza assoluta alla *scienza* e al *sapere* sulle altre forme di vita spirituale<sup>764</sup>. Fino alla fine del «secolo scorso» – continua Vidari – si è assistito impotenti alla trasformazione della «coscienza morale» in pura e semplice «coscienza sociale»<sup>765</sup>. Soltanto recentemente sono apparsi «sulla scia della vita civile energie, elementi, fenomeni e processi»<sup>766</sup> finalmente destabilizzanti per la *forma mentis* che l'«intellettualismo» e il «positivismo» hanno reso canonica. Si tratta di un «fiotto possente di energie spirituali essenzialmente volitive ed etiche»<sup>767</sup>, capace non solo di scardinare i tasselli della morale dipinta come descrizione sociologica, ma anche di caratterizzare i lineamenti di un'epoca di crisi e di svolte radicali. Vidari descrive quindi un rinascimento complessivo dello spirito contemporaneo di inizio Novecento che si manifesta sotto diversi aspetti: risorge e si rinnova il «sentimento religioso»; la «classe operaia» si afferma come protagonista della vita sociale e con il suo attivismo spezza i vincoli della «mediazione positivista»<sup>768</sup> e socialdemocratica; si affermano le avanguardie artistiche che stimolano la creatività, la fascinazione e la rottura di ogni canone prestabilito. Gli esempi appena elencati sono soltanto alcuni dei punti di rottura individuati da Vidari capaci di capovolgere le esigenze fondamentali che nel corso della seconda metà dell'Ottocento si erano affermate come conquiste durature. L'uomo del Novecento dimostra di avere nuove necessità e priorità, in particolare l'uomo teoretico diventa sempre meno interessante in confronto all'uomo «del fare o dell'azione»<sup>769</sup>.

Vidari descrive dunque una situazione completamente capovolta rispetto al vecchio panorama civile e culturale ottocentesco e per niente nostalgica dei vecchi schemi. I nuovi fattori, «vitalità» e «volontà operative e dominatrici»<sup>770</sup>, risultano «i fatti principali che, sprigionandosi quasi a un tratto dal grembo oscuro della vita sociale, e apparendo insieme, variamente intrecciati e illuminati, sulla scena del mondo, hanno prodotta una violenta scossa nelle coscienze, demolendo quasi dalle fondamenta l'edificio delle convinzioni eretto dall'intellettualismo precedente, e spalancando invece sotto gli occhi il baratro immane, in cui par veramente che si sprofondino le radici della vita»<sup>771</sup>.

L'impatto con la cultura accademica e con le certezze ottocentesche si manifesta come una violenta scossa alle fondamenta dell'ormai decadente intellettualismo:

così con baldanzoso impeto giovanile irruperono nell'arringo filosofico, lanciando gridi incomposti e confusi di ribellione e di speranza insieme, levando a rumore i campi chiusi e, in vero, un po' avvizziti o isteriliti della cultura accademica, raccogliendo attorno a sé, come suole accadere intorno a ogni strepitoso agitatore che sembri instauratore

---

<sup>763</sup> Ibid., p. 246.

<sup>764</sup> Quando utilizza il lemma «sapere» Vidari intende chiaramente un sapere accertabile scientificamente, il sapere delle *Naturwissenschaften*: «la impossibilità di una forma di conoscere diversa da quella strettamente empirica, la applicazione ritenuta necessariamente generale del determinismo, i principii dell'evoluzione, dell'adattamento all'ambiente, delle reazioni naturali, dell'equilibrio mobile penetrarono nel campo dell'etica escludendo alcuni problemi ritenuti fino allora essenziali», ibid., p. 247.

<sup>765</sup> Ibid.

<sup>766</sup> Ibid.

<sup>767</sup> Ibid.

<sup>768</sup> Vidari legge il sorgere di nuove ideologie rivoluzionarie marcatamente volontaristiche ed ostili ai principi del programma socialdemocratico, sia politicamente che teoricamente. Il socialismo tradizionale della seconda Internazionale risultava infatti imbevuto di contaminazioni positivistiche (e non solo nella teoria ma anche nella pratica e nell'estrazione degli stessi dirigenti operai, spesso rappresentanti del positivismo teorico): «l'esperienza dolorosa della scarsa utilità dei compromessi e degli accordi sapientemente calcolati e meditati nell'intento di arrivare alla grande rivoluzione sociale, onde si presentava come necessaria l'azione diretta, tra istintiva e passionale, delle classi soggette contro le dominatrici», ibid., p. 248.

<sup>769</sup> Ibid.

<sup>770</sup> Ibid., p. 248.

<sup>771</sup> Ibid.

di vita, turbe di plaudenti e di facili ammiratori – irruperro, dico, da tutte le parti, dalle Università e dalle Chiese, dai Laboratori scientifici e dai Congressi internazionali le schiere dei prammatisti<sup>772</sup>

La ribellione antiintellettualistica di inizio secolo ha lasciato immediatamente tracce sulle questioni di ordine morale e pedagogico. Al primato della conoscenza il «nuovo vomere tagliente del pensiero prammatistico»<sup>773</sup> ha frettolosamente anteposto quello della vitalità e della *praxis*, ribaltando una scala gerarchica di valori e credenze che durava da secoli. Per una parte di questi intellettuali “pragmatismo” significa indicare l’importanza del *momento volitivo* e *attivo* nell’attività intellettuale e scientifica e in particolare spiegare il maggior valore di alcuni fini rispetto ad altri. Una seconda impostazione si caratterizza per una marcata apologetica cristiana o irrazionalista, e mira cioè a «dimostrare e cogliere nell’azione ciò che nella attività intellettuale scientifica non si coglie, cioè un elemento soprafenomenale e profondo, a cui non possiamo sottrarci»<sup>774</sup>. La prima forma di pragmatismo è di tipo *metodologico*, analizza cioè tutti i «giudizi valutativi» in base al «contenuto empirico della azione corrispondente» facendo irrompere l’elemento “pratico” in considerazioni che prima erano sempre state ascritte ad un ordine teoretico-conoscitivo. La seconda specie di pragmatismo fa dipendere invece la verità e il valore del giudizio «da un elemento interiore profondo ed essenzialmente religioso morale che è implicito nell’azione»<sup>775</sup>. Al di là delle differenze, Vidari sottolinea come in entrambi i casi siamo di fronte ad una reazione all’intellettualismo di marca settecentesca e ottocentesca<sup>776</sup>, e che entrambi gli approcci mirano a valorizzare la vita spontanea dell’istinto e del sentimento di fronte a quella del pensiero e dell’intelletto riflesso. Sia il pragmatismo di marca metodologica che quello dai risvolti mistici e religiosi insistono sui bisogni, le intenzioni e le scelte individuali nella «conquista, l’accertamento e la fruizione della verità»<sup>777</sup>, affossando del tutto ogni aspirazione oggettivista e neutralista. A parere di Vidari sono dunque innegabili i meriti del pragmatismo, a partire dal campo morale, perché qui tale corrente filosofica ha rinverdito e sviluppato esigenze prima cadute in disgrazia con il trionfo della visione etica positivista<sup>778</sup>, basata sull’idea di una «catena infinita di cause meccaniche»<sup>779</sup> e sull’esclusione più o meno esplicitata della dimensione dei *valori* e della creatività spirituale. Il

---

<sup>772</sup> Ibid., p. 249; tutto viene messo a soqquadro e chiamato in dubbio: «il criterio logico della verità, le teorie scientifiche più accreditate, i dogmi religiosi più autorevoli, i principii morali più universalmente accolti». Eppure il pragmatismo non porta solo scompiglio, ma anche un’ondata di freschezza intellettuale dai risvolti positivi: «le voci fresche della realtà vissuta e combattuta, delle aspirazioni profonde, dei disinganni acerbi, della feconda smania di sincerità, di bellezza, di eroismo son risonate altamente e largamente; né hanno potuto i filosofi di professione turar le orecchie per non sentire o rinserrarsi nelle celle muffite della meditazione solitaria per sottrarsi al pericolo della battaglia», *ibid.*

Vidari periodizza così la nascita e l’avvento del pragmatismo americano: «dal 1897, quando comparve l’opera fondamentale di William James su la Volontà di credere, al 1908 quando al Congresso filosofico di Heidelberg parve celebrarsi il riconoscimento ufficiale del Prammatismo combattente, se non ancora vittorioso, fu un succedersi rapidissimo e fitto di volumi, di pubblicazioni periodiche». Sono annoverati, a dire il vero un po’ alla rinfusa, nel ventaglio del pragmatismo, i nomi di Schiller, Dewey, James, Bergson, Le Roy, Wilbois, Poincaré, Milhaud, Simmel, Mach, forse a testimonianza che sotto la voce «pragmatismo» Vidari riunisce tutte quelle istanze di rinnovamento e revisione teorica dei cardini del meccanicismo ottocentesco vagamente richiamanti il valore e la centralità della pratica e della conoscenza umana. Una ventata di rinnovamento che però in Italia arriva sotto forma crudamente irrazionalistica: «in Italia, come suol di spesso accadere in questa terra ferace di monelli geniali, assai più vivamente e incompontamente coi nostri arguti e petulanti sofisti e con gli indocili falchi della novissima bohème filosofica», *ibid.*

<sup>773</sup> Ibid., p. 249.

<sup>774</sup> Ibid., p. 251.

<sup>775</sup> Ibid.; nel secondo caso si tratta evidentemente di un pragmatismo imbevuto di fede religiosa che accetta i dogmi in quanto ne prospetta una spiegazione soggettivistica in rapporto agli intimi bisogni e ai fini morali del soggetto. Pragmatisti in questa prospettiva sono anche Boutroux, Bergson e Le Roy.

<sup>776</sup> Con «intellettualismo» qui si intende indistintamente *idealismo*, *agnosticismo*, *positivismo*, *oggettivismo cattolico*.

<sup>777</sup> Ibid., p. 252.

<sup>778</sup> Cultura che affermava «una continua ininterrotta catena di esseri e di momenti che per insensibili gradazioni, ma con perfetta uguaglianza di elementi e di leggi, procede dalle più umili alle più elevate forme della vita», *ibid.*, p. 252.

<sup>779</sup> Ibid.

pragmatismo ha dunque l'indiscutibile merito «di avere, con una energia quale nessun altro moto filosofico avrebbe forse posseduto, rialzato e piantato vittorioso di fronte all'opprimente e deprimente determinismo meccanico il vessillo della spontaneità spirituale, balda e inesauribile creatrice di fini e valori, di mondi e di realtà meravigliose»<sup>780</sup>.

Va inoltre aggiunto che il pragmatismo non ha saputo reagire energicamente soltanto contro la cultura positivista, ma anche contro l'idealismo classico. Se da una parte infatti gli idealisti non possono essere certo imputati di aver reso sterile la vita spirituale<sup>781</sup>, dall'altra hanno trascurato la realtà del vissuto personale, concependo la vita dello spirito nella forma, un po' riduttiva, di puro pensiero. A causa di questa ingiustificata riduzione, l'idealismo morale si è spesso risolto nella semplice osservanza dell'eterna legge, insieme ideale e razionale, che costituisce la struttura dello spirito. Viceversa il pragmatismo ha saputo mettere in luce l'importanza della componente inconscia del sentimento, restituendo in tal modo alla personalità morale una dimensione corrispondente alla «realtà psicologica e storica»<sup>782</sup> realmente operativa e non all'idea astratta di un puro pensiero dialettico.

Per la medesima ragione il pragmatismo morale reagisce vivacemente anche contro l'oggettivismo cattolico perché questa corrente, comunemente al positivismo, afferma l'esistenza di una realtà obiettiva e indipendente dall'operatività dei soggetti morali. L'oggettivismo cattolico pensa che l'esercizio della verità<sup>783</sup> e la prassi giusta consistano nell'emulare realtà trascendenti la prassi umana. Percorrendo questa via gli oggettivisti cattolici esaltano la condotta esteriore e giungono ad irrigidire il dogma di fede in una «formula sacra ma nuda e fredda»<sup>784</sup>. La scelta del pragmatismo etico è polarmente diversa perché esalta il valore della vita interiore, della «buona volontà», dello «slancio emotivo», dell'«atto iniziale e spontaneo di fede»<sup>785</sup>, abbracciando un'interpretazione dinamica e vitalistica della religione che scavalca il *corpus* dogmatico.

Vidari scorge dunque nel pragmatismo la cartina di tornasole del bisogno di un'intera epoca di rimettere in valore il vissuto esperienziale dell'uomo, ritornando in tal modo al concetto di «esperienza» elaborata da Giambattista Vico. Eppure una volta sottolineato che il pragmatismo morale non si basa sul nulla ma sulle innegabili tensioni di un'epoca in dinamico cambiamento, anche Vidari non lesina critiche e ammonisce il lettore:

contro il prammatismo è da osservare che l'opera, attraverso la quale la verità in noi si produce, è quella appunto della mente che ricerca il vero e non le utilità accidentali che dal vero posson derivare per mezzo delle sue applicazioni<sup>786</sup>

Vidari qui critica esplicitamente la deriva utilitaristica a cui può mettere capo il pragmatismo etico. Finché il pragmatismo si limita a ritornare alle fonti da cui la dimensione morale trae alimento e a sottolineare l'importanza del sentimento e della *praxis* nell'agire morale, non è possibile dargli torto. Ma appena si cade nell'errore di avallare un discorso utilitaristico e funzionalistico la voce di

---

<sup>780</sup> Ibid., p. 253.

<sup>781</sup> Per l'idealismo anzi la realtà stessa è una continua manifestazione dello *Spirito* e il finito non è altro che il luogo dove l'infinito si manifesta.

<sup>782</sup> Ibid., p. 254.

<sup>783</sup> L'oggettivismo cattolico differisce dal positivismo perché la realtà obbiettiva viene posta al di sopra del mondo empirico e, in solidarietà con l'idealismo, viene intesa come costituita di pensiero. Su questi temi insisterà approfonditamente anche Gramsci nei *Quaderni* dal carcere.

<sup>784</sup> Ibid., p. 255.

<sup>785</sup> Ibid.

<sup>786</sup> Ibid., p. 256.

Vidari si unisce a quella di tutta la rivista, richiamandosi alla necessità di far prevalere il buon senso e la riflessione all'ebrezza filosofica:

contro queste teorie l'intellettualismo, o, più semplicemente, la calma e serena riflessione filosofica avrà sempre modo e diritto di osservare che altra cosa è il processo genetico e psicologico di scoperta o di accertamento soggettivo della verità, ed altra la spiegazione o la ragione logica della proposizione vera; altra cosa il processo psicologico onde i principii morali si posson nella realtà empirica tradurre in azione, e altra la giustificazione filosofica dei principii medesimi<sup>787</sup>

Se si ignora il pericolo di una conversione dell'indagine morale in gretto funzionalismo, si scivola immediatamente su posizioni perniciose e dalle conseguenze pratiche gravi perché si è portati ad abbracciare un'idea scorretta di libertà, tentazione a cui cedono per l'appunto molti pragmatisti. Questi filosofi – incalza Vidari – intendono per “libertà” «la spontanea e diretta espressione delle tendenze e degli istinti naturali»<sup>788</sup> e agitano questa concezione come un vessillo contro il meccanicismo deterministico, quando invece sarebbe necessario sviluppare un'idea meno generica e populista di libertà, insistendo piuttosto sulla peculiarità dell'attività morale di essere una libera prerogativa dello spirito umano.

Purtroppo il pragmatismo etico, nato dalla messa a frutto di istanze valide come l'insofferenza verso il meccanicismo etico dei positivisti e l'inflessibilità dogmatica dei cattolici oggettivisti, invece di insistere sul momento della libertà, (intesa come momento creativo dello spirito da ammettere come dato di fatto senza cercare ulteriori spiegazioni), tende a svilupparsi verso «il misticismo più nebbioso ed esaltato», quando non «verso l'occultismo e la magia»<sup>789</sup>. L'ultima parola di una filosofia che ha fatto simili scelte non può che risolversi in un «atteggiamento scettico e opportunistico per non dire cinico di fronte alla credenza morale ben delineata dalla “teoria corridoio”»<sup>790</sup>. Il pragmatismo etico che aveva ricercato nel principio di vitalità la fonte imperitura dell'esperienza morale, si converte in un «aristocratico disdegno» del principio intellettuale e nell'esaltazione inintelligente dell'«istinto individuale», finendo per celebrare le lodi di una «ingenua e volgare confessione di ogni rinuncia alla organizzazione del pensiero e alla direzione della volontà»<sup>791</sup>.

Come fare per rimettere le cose a posto e sviluppare un'indagine morale capace di superare i limiti del pragmatismo etico senza riproporre un ritorno puro e semplice alla vecchia etica? Vidari, mutuando un linguaggio kantiano, parla di una «ragion pura pratica» che a suo modo di vedere è la sintesi fra le istanze positive del pragmatismo e un pensiero etico che non rinuncia al rigore. Ragione «pura» perché l'intelletto agisce costantemente nella vita degli esseri umani ordinando il caotico materiale delle rappresentazioni entro certi schemi o forme mentali, «pratica» perché negli uomini agisce contemporaneamente la volontà e la libera scelta che si volge verso le cose per dominarle «in vista dei fini pratici»<sup>792</sup>. «Intelletto» e «volere» insomma sono aspetti reciproci e riconducibili al medesimo principio, sintetizzabili – scrive Vidari – con l'«espressione kantiana della *Ragion pura pratica*»<sup>793</sup>. Esistono alcuni principi, alcune idee che si presentano alla mente con

---

<sup>787</sup> Ibid., p. 257.

<sup>788</sup> Ibid., p. 258.

<sup>789</sup> Ibid., p. 259.

<sup>790</sup> Ibid.

<sup>791</sup> Ibid.

<sup>792</sup> Ibid., p. 260.

<sup>793</sup> Ibid.



un carattere di necessità del tutto particolare, che è necessità «razionale», «pura», e non «psicologica» ed «empirica». Tali principi etici sono validi «di diritto», non «di fatto». Soltanto la sintesi delle esigenze espresse dal razionalismo kantiano e dal pragmatismo morale possono darci conto di quei «cardinali incrollabili principi» della vita morale che sono «il dovere, la libertà e l'unità finale degli spiriti»<sup>794</sup>. Solo un'idea della ragione contemporaneamente *pura e pratica* ci può dare l'unico intellettualismo legittimo e l'unico prammatismo accettabile:

il prammatismo che pone la Volontà universale epperò razionale alla base del pensiero ricercante il vero, e che quindi vede il fondamento prammatico della verità nel soddisfacimento di essa Volontà universale, talché il vero può dirsi tale in quanto sia capace di essere universalmente voluto<sup>795</sup>

#### 4 La centralità dei valori

Un punto condiviso e difeso con passione da tutti i redattori e collaboratori della rivista a riguardo dell'indagine etica è certamente l'affermazione della validità e realtà dei *valori umani*. Ogni ipotesi di fondazione eteronoma dell'etica appare una violazione palese della stessa dignità dell'esistenza umana, della sua storia e, in fin dei conti, una contraddizione ripugnante la ragione. La riflessione sui «valori» è una delle linee che caratterizzano la strategia culturale della rivista e ha alla sua base l'idea che il comportamento etico dell'individuo muti a seconda dell'oggetto che ha di fronte. Su questo aspetto fa luce Ponzano che ricorda come l'indagine di De Sarlo suggerisca di considerare il rapporto fra *soggetto* e *oggetto* non più in maniera rigida o meccanica. Su questa linea di ricerca si aprono dunque nuovi spazi nella riconsiderazione dei rapporti fra i diversi momenti *rappresentativo, conoscitivo e pratico* del soggetto umano:

se c'è interesse puramente rappresentativo [il soggetto] è diretto alla produzione di complessi e sistemi rappresentativi, se c'è interesse conoscitivo è diretto all'accertamento dell'esistenza, e alla sistemazione di tutte le cognizioni; se c'è interesse pratico è diretto alla realizzazione di beni e di valori. Queste forme differenti di attività spirituale, poi, non si esplicano l'una isolata dalla altra, ma sono tutte in necessaria connessione organica tra loro<sup>796</sup>

Riflettere sulla natura del soggetto senza pregiudizi ci porta a considerarlo non solo come soggetto conoscitivo, ma anche come persona e agente morale. Ragionare significa quindi anche svolgere attività pratica e non (come invece volevano i razionalisti) ridurre tutto alla pura dimensione del concetto. Ovviamente De Sarlo si guarda bene dal ridurre tutta la filosofia a «filosofia dei valori». Questa posizione presuppone l'idea articolata del rapporto fra l'uomo e il suo ambiente, rapporto che include fra i suoi aspetti fondamentali la capacità e l'attitudine umana ad assegnare valori e significati ad alcuni oggetti, (materiali o immateriali), piuttosto che ad altri. L'attribuire valore è una funzione primitiva dello spirito, un'attitudine originaria, esattamente come lo è l'attitudine conoscitiva che abbiamo analizzato nei precedenti capitoli. L'attitudine a distinguere ciò che ha valore da ciò che non ne ha, a produrre senso, è una forma di vita psichica che ha molta affinità con la capacità di provare sentimenti. In entrambi i casi l'attività pratica è quella peculiare maniera di comportarsi del soggetto di fronte all'oggetto per cui quest'ultimo è valutato in un certo modo. Ciò che suscita emozione o dignità di valore in noi non dipende dall'elaborazione concettuale o dalla formazione teorica di una nozione di valore, presente alla mente, che rende possibile la valutazione.

---

<sup>794</sup> Ibid., p. 262.

<sup>795</sup> Ibid.

<sup>796</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 53.

L'idea filosofica e teorica del «valore» giunge in un secondo tempo e consiste nella semplice concettualizzazione di una pratica spontanea, irriducibile e non sempre razionale. È questo l'equivoco in cui sono spesso caduti molti filosofi che hanno preteso di lavorare ad un'etica razionalista, pensando di costruire improponibili «geometrie delle passioni». Per De Sarlo e gli altri moralisti che collaborano con la rivista è invece chiaro che prima vengono gli atti di valutazione e soltanto in secondo momento le riflessioni teoriche che rendono possibile la formazione dell'idea di *valore*.

Passando sul versante opposto del razionalismo etico, i movimentatori della *Cultura Filosofica* devono fare i conti con i filosofi del valore, come per esempio il neokantiano assiologico Heinrich Rickert. Essi pongono un problema legittimo e cioè proiettano il «valore» su tutto l'arco delle cognizioni e delle attività umane sviluppando le idee morali e gnoseologiche kantiane, ma commettono due errori fondamentali: innanzitutto sbagliano quando non distinguono fra «conoscenza» e «coscienza valutativa» e poi separano il «bene» (il valore) dall'«essere», rinunciando in tal modo ad ogni fondazione metafisica del «bene» nell'«essere». Essi commettono quindi un errore uguale e contrario a quello dei naturalisti. Mentre questi ultimi consideravano la coscienza un semplice fenomeno tra gli altri fenomeni non accorgendosi che tutto ciò che si conosce, (compresa la conoscenza scientifica), è in rapporto alla coscienza e all'attività di significazione e valorizzazione di cui l'uomo è capace, i filosofi del valore si spingono troppo oltre e negano la specificità di alcuni beni rispetto ad altri capaci di richiamare la nostra attenzione e stimolare la nostra attività etica<sup>797</sup>.

È impossibile negare che i «valori» possiedono una loro realtà, ma in un senso molto diverso dall'oggettivismo etico di alcuni filosofi e, in particolare dei cattolici oggettivisti come, per esempio, dei polemisti che intervengono in questi stessi anni sulle pagine della *Civiltà Cattolica*.

I valori umani possiedono una loro realtà, ma non esistono come *reali*, ossia come realtà ontologicamente fondate ed extra-umane. Non è neppure corretta la soluzione di Kant che li concepisce nei termini di *enti di ragione* tratti dalla «ragion pratica», dal momento che quest'ultima «non può dire cosa è valore morale e cosa non lo è. La sua funzione e le sue possibilità sono altre; essa può e deve confrontare, ridurre, subordinare o unificare»<sup>798</sup>, ma non può in alcun modo individuare i fini etici ed operare una scelta fra essi.

Non si tratta di un paradosso. De Sarlo e i suoi collaboratori, (per esempio Vidari), polemizzano contro il pragmatismo etico perché questo declina il discorso morale in strumentalismo, ma condividono con un tale indirizzo l'interesse ad una fondazione dell'etica *nell'uomo*, perché convinti che cercare la fonte degli ideali e dei valori al di fuori di esso non sarebbe una via praticabile. L'indagine morale sta costantemente al centro dell'attenzione della rivista e costituisce uno snodo strategico della sua manovra riformatrice.

A questa data trattare il tema dell'etica significa porsi la questione del *valore*. In che cosa consiste però il *valore*? Cosa vogliamo dire quando, nella vita di tutti i giorni, giudichiamo come «bene» e «male» la realtà in cui siamo immersi? È un fatto indiscutibile che certi soggetti sono percepiti come «beni» o «fini». Nel corso della nostra vita questi beni vengono considerati come meritevoli

---

<sup>797</sup> Cfr., Josef Seifert, *Essere e persona: verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

<sup>798</sup> Maurizio Viroli, «Il problema dell'etica razionale in Erminio Juvalta», in *Studi sulla cultura filosofica italiana fra Ottocento e Novecento*, cit., p. 61.

di essere amati e ricercati e si presentano a noi con il carattere della legittimità e della giustizia. Ovviamente però non tutti i valori sono da porre sullo stesso piano, altrimenti si cadrebbe nell'equivoco di appiattare ogni nostra esigenza, anche individuale, a valore generale! Non a caso De Sarlo, nei suoi scritti sul valore, – precisa Gennaro Ponzano – distingue fra «valori di fatto» e «valori di diritto, soggettivi e oggettivi»:

Gli uni contingenti, sentiti e realizzati in particolari circostanze, che sorgono e si dileguano col sorgere e il dileguarsi dei bisogni, in rapporto ai quali vengono avvertiti, variabili e mutevoli da individuo a individuo, relativi al tempo e allo spazio; gli altri assoluti e incondizionati, che, comunque e dovunque si presentano a un soggetto debbono essere sempre realizzati, hanno il diritto all'esistenza, necessari e permanenti, in quanto la valutazione non è fatta riferendosi a circostanze particolari, ma in abstracto [...] ogni volta che si presenta il valore assoluto a un soggetto, esso non può non essere sentito come bene e degno di essere realizzato<sup>799</sup>

Sul fascicolo n. 7 del primo anno di pubblicazioni, Giovanni Calò indica i cardini all'interno dei quali il discorso morale deve svolgersi. *L'evoluzione della morale*<sup>800</sup> è un testo asciutto, capace di inquadrare in poche pagine una linea di indagine etica precisa e puntuale. Non è possibile alcuna ricerca morale se non si tiene presente che «vita e coscienza sono sistemi organici, intrecci di funzioni in continuo sviluppo»<sup>801</sup>. In altre parole, secondo Calò, è erroneo lavorare ad un progetto etico unidimensionale che tenga conto soltanto di un aspetto della prassi morale, vale a dire di quello intellettuale o di quello del vissuto.

Il secondo tassello indispensabile per condurre un discorso morale è la nozione di «storicità», cioè «il divenire continuo secondo una linea direttrice più o meno facilmente riconoscibile e tale che in esso divenire appunto lo spirito sembra andar ritrovando e rivelando a sé stesso»<sup>802</sup>.

La storia è intesa da Calò come la cartina di tornasole della morale, come «mezzo di rivelazione della natura stessa delle relative funzioni spirituali»<sup>803</sup>. Sintetizzando possiamo dire che il progetto di ricerca etico a cui lavora Calò mette radici nell'intreccio di *vita* e *coscienza* e nella concezione della storia come diuturna rivelazione dell'uomo, il quale viene concepito come attore e portatore dell'insieme dei valori etici.

*L'evoluzione morale* di cui egli parla non ha nessuna relazione, se non di rottura, con la *morale evoluzionistica* dei positivisti. Mentre quest'ultima spiega la vita morale ricavandola dall'evoluzione diretta dagli istinti elementari e dai bisogni d'ordine inferiore, il progetto di Calò<sup>804</sup> mira a rivelare la natura *alta* e assai più complessa del valore etico. Calò è consapevole che un termine come «evoluzione» sia potenzialmente equivoco, ma la sua posizione in merito è chiarissima. Lo studioso fa notare per esempio come l'«evoluzione della morale» risulti assai più complicata dell'«evoluzione del pensiero», i procedimenti del quale sono *puri* e più semplici di quelli etici perché non hanno attinenza con il sentimento, con gli istinti e con gli interessi della vita pratica. L'evoluzione del pensiero si evince facilmente dall'allargarsi della sfera dell'esperienza, dalla maggiore chiarezza e distinzione che acquistano le categorie e i giudizi logici, mentre non sempre la coscienza morale è proporzionata al grado di sviluppo civile di una società:

---

<sup>799</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 135.

<sup>800</sup> Calò, «L'evoluzione nella morale», *C.F.*, 7, (1907).

<sup>801</sup> Ibid., p. 214.

<sup>802</sup> Ibid.

<sup>803</sup> Ibid.

<sup>804</sup> Definito da Calò come «studio della morale nella sua evoluzione», *ibid.*, p. 215.

un progresso nella tecnica può infatti determinare un regresso nella sfera morale, e uno stadio inferiore di civiltà può, rispetto a certe caratteristiche etiche, essere senza confronto superiore rispetto ad una civiltà più avanzata<sup>805</sup>

Stabilire le dinamiche dell'evoluzione del pensiero *logico* è insomma relativamente semplice. Al contrario l'evoluzione della coscienza morale implica l'intreccio di diversi fattori come il pensiero teoretico, le forme economiche di produzione e scambio, i modelli di costituzione politica, la complessità dei rapporti sociali, ecc.. La vita etica risulta intimamente collegata alle diverse forme di attività umana ma irriducibile ad esse. Ecco perché secondo Calò è possibile parlare di «evoluzione morale» ma mai di «evoluzionismo»; la coscienza morale di un popolo non è mai una risultante pura e semplice del suo grado di evoluzione civile, teorica e intellettuale e la storia del Novecento ha ampiamente e crudamente dimostrato la validità di queste osservazioni.

Anche il rapporto fra *morale* e *storia* va chiarito. L'ideale etico si manifesta nel corso della storia ma né la genesi né lo sviluppo morale possono essere spiegati solo sulla scorta delle condizioni storiche e sociali. L'esperienza morale possiede un «carattere originario e irriducibile»<sup>806</sup> proprio dell'intimità della persona.

Rimosso ogni retaggio meccanicistico Calò può articolare in positivo il suo progetto di ricerca morale. Il sentimento etico si distingue da ogni altra esperienza interiore perché si presenta come «obbligatorio» ed «imperativo»<sup>807</sup>. La nozione di «obbligo» gioca un ruolo decisivo perché è grazie a questa che Calò può collegare la dimensione morale alla società umana e al suo processo storico evitando così ogni riduzionismo<sup>808</sup>. Se infatti si studiano le società primitive è innegabile una certa idea della persona e la presenza di solidi valori umani. Fin dagli albori della consociazione umana, l'antropologia rileva l'esistenza di *meriti* e *colpe* nelle azioni degli uomini, tracce antichissime di *giustizia retributiva* e perfino nozioni più o meno robuste di *diritto* personale. Anche le società più arcaiche sono permeate da un «germe morale» spontaneo che ha in sé i prodomi della sua futura evoluzione.

Stando così le cose si capisce come una concezione storicista dell'etica non solo non sia incompatibile, ma sia invece necessariamente correlata all'affermazione della *realtà* e dell'*universalità* degli ideali:

certi valori morali, una volta riconosciuti nella loro universalità, non restano come se non fossero, ma operano in modo più o meno latente e permangono pur sempre, orientando verso di sé l'evoluzione posteriore. Una linea di sviluppo etico, è infatti riconoscibile nella storia umana<sup>809</sup>

Sono parole importanti che fissano in poche righe un orientamento preciso. L'esigenza di una morale universale è qui appena accennata, ma pochi mesi più tardi, sul numero 2 del 1908, Calò ha l'opportunità di specificare meglio come vada intesa l'*universalità etica*<sup>810</sup>. Innanzitutto egli precisa

---

<sup>805</sup> Ibid., p. 216; Calò adduce l'esempio della condizione di genere in riferimento allo sviluppo sociale, basta pensare per esempio che la condizione della donna nell'Inghilterra del secolo XVIII è parecchio inferiore a quella attestata dal codice di Hammurabi.

<sup>806</sup> Ibid.

<sup>807</sup> Calò descrive l'esperienza morale come un «avvertimento d'un valore inerente a certe determinazioni o manifestazioni della persona umana, sia in sé stessa, sia in rapporto alle altre, avvertimento accompagnato da un senso speciale d'obbligazione o doverosità», ibid., p. 220.

<sup>808</sup> Calò, anche altrove, aveva espresso la convinzione che fosse un errore da evitare lo stabilire opposizioni e tensioni inesistenti tra *moralità* e *socialità*. Per Calò è semplicemente sbagliato concepire il «mondo sociale» come «mondo di rapporti puramente meccanici, intercedenti fra realtà fisiche (i corpi) e quindi soggetti a leggi fisse, simili a quelle del mondo della materia, e contrapponendogli lo spirito, mondo dell'assoluta libertà», Calò, «Una nuova casistica morale», recensione di *Morale et Société*, di George Fonsegrive, *C.F.*, 2, (1908), p. 88.

<sup>809</sup> Calò, «L'evoluzione della morale», *C.F.*, 7, (1907), p. 220.

<sup>810</sup> Calò, «Una nuova casistica morale», *C.F.*, 2, (1908).

le differenze fra l'*universalità* propria del pensiero e l'*universalità* riferita alle riflessioni e all'esperienza etica. I procedimenti ragionativi hanno come riferimento un modello di «assoluta impersonalità» e in ciò consiste il loro essere universali. Anche le valutazioni etiche aspirano all'*universalità*, ma essa è da intendersi in modo diverso da quello valido per i procedimenti logico-analitici. Se infatti le valutazioni etiche seguissero la stessa strada dei processi logico-analitici si inaridirebbero e perderebbero senso: è quello che per esempio accade al *rigorismo formalistico* di Kant che non rende sufficientemente conto della specificità dell'esperienza etica e della sua radice individuale e personale. L'errore di ogni formalismo etico sta proprio nel modellare l'*universalità* morale sulle leggi universali della logica e i risultati non possono che essere scarsi non andando al di là di schematismi che risultano aridi e inapplicabili. Fatte le dovute precisazioni sulla specificità dell'esperienza e della valutazione morale rispetto al pensiero logico-formale – precisa Calò – non bisogna neppure affossare ogni ambizione all'*universalità*, perché una norma etica che non abbia più il carattere dell'*universalità* semplicemente non è una norma. Se non si tiene fermo questo il pericolo è quello di una «morale del caso per caso», la quale «non può che condurre alla bancarotta della morale, cioè uno scetticismo etico che proclami impossibile lo stabilire principi etici, sia pur semplicissimi, in base ai quali sia lecito giudicare qualsiasi condotta»<sup>811</sup>.

È dunque necessario individuare il carattere specifico dell'*universalità etica* senza però farsi prendere troppo la mano da semplicismi eccessivi.

Accantonate sia l'*universalità* del rigorismo intellettualistico sia il ristagno di una concezione morale «del caso per caso», Calò si rivolge all'«opera faticosa dell'evoluzione morale»<sup>812</sup>, ricercando qui la peculiarità dell'esperienza etica. Nel corso della storia si sviluppa (e non certamente a caso) la «personalità umana libera e responsabile»<sup>813</sup>; perciò è proprio la «costituzione della persona umana»<sup>814</sup> l'ipotesi di lavoro che permette a Calò una comprensione e una valorizzazione integrale del fenomeno etico, il quale si rivela capace di soddisfare sia le esigenze di tipo normativo (*universalità*) che di tipo storico (*evoluzione*). In altre parole il fatto che nel corso della storia sorgano nuovi valori, (momento *evolutivo*), non contraddice ma conferma la presenza di un «nucleo primitivo della coscienza etica umana»<sup>815</sup> (momento *universale*). Solo grazie all'esistenza di un nucleo originario (ovvero lo «sviluppo di un germe presente dalla notte dei tempi»<sup>816</sup>) che lega tutte le singole esperienze etiche individuali, è possibile comprendere la ragione della loro *universalità*.

Ma torniamo al problema della definizione del concetto di «valore». Esso – ricorda Calò in una recensione ad un testo di Francesco Orestano scritta appena pochi mesi prima dell'articolo che abbiamo analizzato finora<sup>817</sup> – è il perno intorno a cui ha lavorato la psicologia contemporanea e su cui ha riflettuto assiduamente tutta la cultura filosofica e scientifica moderna. Le scienze economiche, (in particolare la scuola *austriaca* od *edonistica* di Wieser, Menger, Boehm,

---

<sup>811</sup> Ibid., p. 87.

<sup>812</sup> Ibid., p. 88.

<sup>813</sup> Calò, *L'evoluzione della morale*, cit., p. 216; una simile nozione sottende per Calò il concetto dell'«uguaglianza di natura», cioè quei diritti e doveri di cui tutti gli uomini sono depositari e la progressiva «armonia sempre più completa dei valori umani» che si svolge in seno alla singola persona e all'organizzazione sociale che la comprende.

<sup>814</sup> Ibid., p. 215.

<sup>815</sup> Ibid., p. 218.

<sup>816</sup> Ibid.

<sup>817</sup> Calò, recensione di *I valori umani*, di Francesco Orestano, *C.F.*, 4, 1907.

Bawerk<sup>818</sup>), si orientano verso il concetto di *valore*; la scienza morale abbandona l'impostazione *razionalista e formalistica*<sup>819</sup> per andare alla ricerca, nell'esperienza morale, di un contenuto concreto; ma più in generale è possibile notare che l'influenza del concetto di *valore* va ben oltre la stessa dimensione dell'economia e dell'etica.

Il concetto di *valore* illumina ad esempio le ricerche gnoseologiche perché l'idea della neutralità della conoscenza viene soppiantata dal concetto che l'uomo, quando conosce, pone dei valori (Rickert). Il dibattito risulta ampio, ma proprio questa polisemia di significati del concetto di «valore» presta il fianco al pericolo di una deriva *funzionalistica* dell'etica. Fare per esempio del *valore* il perno dell'indagine etica non può implicare l'appiattimento di quest'ultima a mero utilitarismo<sup>820</sup>. Su questo s'appunta la critica ad Orestano e cioè sull'insufficienza di concepire le scienze naturali semplicemente come la descrizione e la comprensione più economica della realtà. Orestano crede infatti di scorgere il nocciolo elementare dell'esperienza etica nel concetto di «interesse». Naturalmente, agli occhi di Calò, Orestano sbaglia, esattamente come sbagliano tutti i riduzionisti quando sacrificano la ricchezza della viva realtà ad un principio unico. Il riduzionismo etico di Orestano, lungi dal semplificare le cose, non ci fa capire nulla sull'origine e sulla complessità dei valori umani.

Con un taglio simile, sempre recensendo i testi di Orestano, interviene un autore che si firma con la strana sigla di «Oy». Questa volta vengono messi in discussione i suoi *Prolegomeni*<sup>821</sup>.

Orestano ha in mente una scienza morale autonoma, e per realizzare un simile progetto lavora alla demolizione di quello che definisce l'«io morale assoluto». Per lui la fonte dell'etica è da cercarsi altrove e precisamente nella personalità empirica concreta, a cui egli attribuisce il nome di «sistema di vita» e che, in polemica alle astrazioni idealistiche, viene descritto come un «sistema di cui la coscienza non è che una piccola sezione accanto a quelle dell'inconscio e del subconscio»<sup>822</sup>. Il «sistema di vita» nella sua complessa molteplicità è la matrice di tutte le determinazioni etiche. Ogni valore sarebbe quindi la «coscienza riflessa» di uno stato di interesse «bio-psichico». Orestano sviluppa il suo riduzionismo conducendolo alle sue conseguenze estreme. I valori posti dall'uomo «si misurano nel *quantum* di vita che essi impegnano»<sup>823</sup> e che «noi siamo disposti a concedere loro»<sup>824</sup>. Secondo tale logica il «valore supremo» è quello cui il soggetto è disposto a subordinare tutta la propria vita. Peccato però che i risultati esposti nei *Prolegomeni* – commenta l'anonimo recensore –, invece di fondare la scienza etica, conducano al «disconoscimento e al dissolvimento di quel che v'è di caratteristico e di specifico nell'esperienza di cui si vuol fare la teoria»<sup>825</sup>.

---

<sup>818</sup> Come è noto l'edonismo economico, (in Italia rappresentato agli inizi del secolo da Pareto e Pantaleoni e per un breve periodo dal revisionismo economico di Croce), consiste nel considerare il fatto economico come un fatto valutativo, come una realtà psicologica di cui è possibile ricercare la «legge» nella dinamica dei bisogni umani.

<sup>819</sup> Anche per Calò, esattamente come per Lamanna, il difetto capitale della filosofia pratica kantiana consiste nella sua struttura formalistica e a-sentimentale.

<sup>820</sup> Un rimprovero quest'ultimo che sembra davvero strano da parte di un autore così assiduo delle pagine della rivista diretta da De Sarlo. Fra i tanti meriti della *Cultura Filosofica* non compare certamente quello di aprire un confronto con gli autori del materialismo storico. A parte Mondolfo, che riflette sul Feuerbach di Marx, gli accenni agli scritti dei due rivoluzionari tedeschi sono sporadici e banali, e l'immagine del materialismo storico che emerge risulta completamente appiattita sui luoghi comuni delle letture deterministiche e riduzionistiche dell'epoca.

<sup>821</sup> Recensione di *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, di Francesco Orestano, *C.F.*, 2, (1915).

<sup>822</sup> Ibid., p. 188.

<sup>823</sup> Ibid., p. 189.

<sup>824</sup> Ibid.

<sup>825</sup> Ibid., p. 189.

Il problema di questa impostazione di filosofia morale è che viene meno il principio di *universalità*, che viene infatti intesa dall'autore dei *Prolegomeni* soltanto come «consenso sociale» protettivo verso gli assetti giuridici dello stato; svanisce la nozione di *dovere* e insieme a questo ogni consistente richiamo al fondamento etico dell'*obbligatorietà*. Perfino ciò che dovrebbe essere il centro di annodamento di ogni valore, vale a dire la «persona», nel testo di Orestano perde ogni coerenza. L'attore etico viene infatti descritto nei termini di un «complesso molteplice» di elementi «coscienti», «incoscienti» e «subcoscienti». Detto altrimenti, l'uomo di Orestano è un collante indistinto di qualità e dimensioni eterogenee ed instabili, e su questa base il discorso morale non trova alcuna possibilità per uno sviluppo coerente.

La stroncatura del progetto di indagine etica di Orestano è il segno di una precisa idea morale accordata sulla centralità del *valore* assoluto ed obbligatorio, capace di imporsi all'azione umana come un *dover essere* incondizionato e vincolante. Il *pluralismo etico*, pur avendo il merito storico di avere battuto in breccia il dogmatismo morale tradizionale e l'idea di un progresso morale lineare e necessario, risulta però impotente quando si tratta di stabilire una visione complessiva del problema. Ciò avviene perché il *pluralismo* degenera facilmente in un «puntualismo» morale, incapace di stabilire confini netti fra i domini dell'*etica*, quelli della *psicologia*, del *sentimento* e della *volontà*:

il [...] pluralismo etico, spinto fino all'estremo del «puntualismo», o si risolve nella pura e semplice constatazione del fatto dell'esistenza di date valutazioni più o meno durature, più o meno intense, più o meno costanti; ovvero non appena elevi la questione del «quid iuris», diventa scetticismo etico<sup>826</sup>

Un altro contributo utile alla definizione del concetto di *valore* lo offre Francesco Bonatelli in una ricerca su *La Categoria del valore*<sup>827</sup>. Bonatelli parte dalla differenza semantica che intercorre fra i due verbi modali che in lingua tedesca denotano la nozione di necessità. *Müssen* e *sollen* distinguono due tipi di necessità, la prima rigidamente meccanica, la seconda flessibile e dinamica. Mentre il *müssen* esprime infatti una necessità meccanica, il *sollen* esprime una necessità morale:

io dico pertanto necessario in questo senso ciò che ha diritto di essere, ciò che merita di essere, ciò la cui negazione, la cui non-esistenza è, non già l'impossibile, il contraddittorio, ma l'assurdo morale, il *nefas*<sup>828</sup>

Il *sollen*, rispetto all'*müssen*, non indica affatto una necessità più debole, ma solo una necessità di tipo diverso. In questo modo Bonatelli è sicuro di affermare un confine netto fra la dimensione della meccanicità e quella della moralità, senza d'altro canto concedere nulla al relativismo. Quando si parla di «pregio», di «valore», di «merito intrinseco» – dice Bonatelli – intendiamo realtà di «eccellenza e nobiltà», e se ci imbattiamo in qualcuno che nega ostinatamente la realtà di tali categorie non resta che cessare di discutere perché sarebbe come trovarsi ad interloquire con chi nega il principio logico di contraddizione affermando che il *sì* equivale al *no*. A chi nega ogni principio morale per il fatto che esso non obbedisce alla ferrea necessità del *müssen*, non bisogna neppure dare il credito di legittimo interlocutore dato che egli si pone di fatto fuori dal consorzio umano.

---

<sup>826</sup> Ibid., p. 192.

<sup>827</sup> Bonatelli, «La categoria del valore», *C.F.*, 11, (1907).

<sup>828</sup> Ibid., p. 286.

Per Bonatelli non ci sono dubbi sul fatto che la natura dei valori etici consista in qualcosa di più che in escogitazioni soggettive. Una loro fondazione teorica può anche non essere necessaria. Esattamente come il geometra non si cura della realtà di *rette* o *curve* e l'artista non mette mai in discussione l'esistenza del *bello*, così è possibile per ogni uomo agire seguendo le direttive dell'ideale morale senza sondare oltre la natura e l'origine. I valori godono di esistenza propria:

Applichiamo questa conclusione non solo a' prodotti dell'arte, ma a quelli della morale, del diritto e così via e vedremo che il principio, per quanto la molteplicità e la varietà infinita de' particolari siano qui immensamente maggiori, debb'essere, volere o non volere, il medesimo. Gli ideali sono là, per così dire, che aspettano la mente più abile e fortunata che li intraveda<sup>829</sup>

Il discorso di Bonatelli è chiarissimo: l'ideale morale possiede una sua realtà indiscutibile. I valori esistono nella stessa misura in cui esistono i principi della logica. È certamente possibile ignorarli e vivere nella loro costante infrazione, ma chi «contravviene a una legge morale, altro non fa che degradare se stesso, porsi fuori della classe degli essere ragionevoli e liberi»<sup>830</sup>. Il fatto che sia possibile contravvenire alla legge morale non significa che il *sollen* etico perda di validità; l'uomo a-morale si autoesclude dal consorzio umano. Anzi, l'uomo a-morale è una contraddizione in termini perché il senso stesso dell'umanità trova fondamento nella moralità, tolta la quale, a rigor di logica, non è più possibile parlare di *uomo* e di *umanità*. Va da sé che il *valore*, l'*ideale* è per Bonatelli questione di realtà oggettiva e costituisce la premessa stessa dell'operare umano.

Bonatelli, rispetto all'indagine di Calò, rende esplicita la base fideistica del suo ragionamento. Mentre Calò rimandava infatti la sorgente dei valori ad un nucleo originario e strutturale dell'uomo, il concetto dell'«ottimo» è per Bonatelli nient'altro che un principio di «fede» che si dà sulla base di un'adesione immediata ad un principio autovalidantesi, ovvero l'accettazione incondizionata della «verità». Nella determinazione dei valori e nella pratica che deve portare alla loro applicazione, rimane ben poco spazio per il ragionamento teoretico; quando abbiamo a che fare con l'uomo morale entrano in gioco la *fede* nei valori, l'*amore* verso di essi e la *volontà* di farli valere ad ogni costo. La dimensione morale tocca corde di cui la ragione ignora anche l'esistenza e scattano in noi meccanismi *toto caelo* differenti da quelli ragionativi e teorici. Non che la ragione non abbia compiti precisi, anche in campo etico, ma essa non può minimamente incidere nella scelta dei «fini». Nessun ragionamento o costruzione sillogistica riuscirà mai a persuadere che alcuni fini sono degni ed altri non lo sono.

Un terreno, questo, su cui la riflessione primo novecentesca è foriera di ricerche, a partire dalle accurate indagini juvaltiane sui *limiti del razionalismo etico* che non sarà fuori luogo ricordare:

la ragione ha un compito inestimabile, necessario, anzi imprescindibile ma arduo e non finito mai; di costruire incessantemente l'unità della persona; l'unità dell'uomo teoretico, l'unità dell'uomo pratico e l'unità [...] dell'uomo pratico con l'uomo teoretico. Ma non si può pretendere di ricavare da essa il principio dell'esistenza, ossia il dato o i dati attorno ai quali si possa affermare la realtà obbiettiva di ciò che è oggetto del sapere: né si possono trovare in essa,

---

<sup>829</sup> Ibid., p. 289.

<sup>830</sup> Ibid.; immediatamente dopo: «Il fatto dunque, che la legge morale possa essere e sia in realtà molte volte violata, nulla prova contro la necessità assoluta di questa, quando si riconosca che nel tutt'insieme o vogliamo dire nel sistema universale dell'essere la ribellione scoppia e sembra temporaneamente e parzialmente trionfare, ma finisce poi col soccombere, che vuol dire con annichilire se stessa. E soccombe e annichila se stessa precisamente per la contraddizione che annida nel seno, proponendo fini che non sono fini, proclamando principii, che stanno in opposizione ad altri principii pur da lei medesima proclamati, distruggendo con una mano quello che edifica con l'altra», ibid.



o ricavare da essa i criteri sui quali si fonda la valutazione e attorno ai quali la ragione unifica i giudizi di valore. Come non dà essa la certezza dell'esistenza, così non dà essa la coscienza del valore<sup>831</sup>

Alla base dei comportamenti ed apprezzamenti morali non stanno certamente i sillogismi della logica, ma solo i dati di valutazione morale, per cui la ragione deve moderare le proprie pretese nell'individuazione delle direttrici dei comportamenti pratico-morali. I principi morali – abbiamo detto – obbediscono ad altre esigenze rispetto a quelle del rigorismo logico; non al *müssen* quindi ma al *sollen*, secondo il ragionamento bonatelliano:

Gli è quasi come dire, che quel principio (se per ipotesi potesse non essere e noi avessimo il potere di farlo essere) noi lo faremmo essere; ossia noi vediamo che è e nel tempo stesso vogliamo che sia; e vogliamo che sia, perché è degno, perché merita, perché ha diritto di essere<sup>832</sup>

A tutto ciò va aggiunto che, per Bonatelli, il *valore* non solo è una realtà innegabile e non il risultato di una convenzione o di un ragionamento utilitaristico, ma si tratta anche di un *prius*. Come il «principio di non contraddizione» è la base per ogni discorso sensato, il «valore» è *condicio sine qua non* della vita umana. Mettere in discussione i fondamenti etici dell'esperienza umana non è soluzione praticabile a meno che non si voglia procedere alla distruzione delle tavole dei valori. La discussione con i portatori di simili concezioni non può avere luogo, per la stessa ragione per cui i matematici non possono discutere con coloro i quali negano i postulati necessari alla loro disciplina:

Che se il lettore replichi essere dunque una tal fede un fatto puramente subbiettivo e che lui questa dignità, questo valore non lo sente, non lo apprezza e se lo sente e lo apprezza non perciò ne riconosce la realtà, nonché la necessità e l'impero assoluto e universale, che si tratta in fine d'un *gusto* e *de gustibus non esse disputandum*, noi alla nostra volta conchiuderemmo che, in omaggio a questo proverbio, rinunciamo a disputare con lui<sup>833</sup>

Le ricerche bonatelliane sul *valore* rappresentano un costante punto di riferimento. Non a caso Aliotta, nel numero monografico dedicato alla sua figura<sup>834</sup>, ripercorre le sue riflessioni paragonando Bonatelli con la filosofia dei valori di Windelband e Rickert. La posizione bonatelliana – scrive Aliotta – piuttosto che al pragmatismo, (come lo stesso Bonatelli credeva) deve essere avvicinata alla *Wertphilosophie*. Bonatelli ha il merito di aver distinto i diversi livelli e di aver posto l'accento sulle particolarità del metodo scientifico ed etico. Se la scienza – scrive su questi stessi temi Ponzano – «pone rapporti di natura causale tra i fenomeni, in quanto ricerca la legge che regola le condizioni e il condizionato, è essenzialmente teoretica, studia e ricerca ciò che è, il fatto, come può spiegare ciò che deve essere, dell'ideale?»<sup>835</sup>. La filosofia dei valori aveva avuto il merito di considerare la realtà come «sistema di fini», anche se era caduta nell'errore di trascurare la conoscenza per mezzo dell'esercizio scientifico, antepoendo, (e non integrando), la concezione teleologica a quella descrittivo-causale e riducendo di fatto l'«essere» al «valore»<sup>836</sup>. Bonatelli non si spinge su posizioni così radicali perché egli mantiene sempre presente la necessità

---

<sup>831</sup> Erminio Juvalta, "In cerca di chiarezza, Questioni di morale" in *I limiti del razionalismo etico*, Cirié, Tip. Capella, 1919, pp. 343-344.

<sup>832</sup> Bonatelli, "La categoria del valore", *C.F.*, 11, (1907), p. 295.

<sup>833</sup> Ibid.

<sup>834</sup> Aliotta, "F. Bonatelli e la filosofia dei valori", *C.F.*, 2, (1910).

<sup>835</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 12.

<sup>836</sup> Su questo aspetto interviene Ponzano nella sua monografia desarlana: «Il volontarismo e la filosofia dei valori incorrono nell'errore opposto dell'intellettualismo: come è assurdo voler determinare il dover essere, il valore per mezzo dell'intelligenza, così è assurdo voler determinare l'essere attraverso la volontà. L'attività pratica e l'attività conoscitiva, se non sono assolutamente indipendenti l'una dall'altra, che tutte le funzioni psichiche sono interdipendenti, in quanto lo spirito è organismo e unità, sono nettamente distinte fra di loro», Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p.142.

di un riconoscimento realistico. Come non ha senso ridurre la realtà a «conoscenza», è ugualmente priva di fondamento ogni integrale riduzione della realtà a «valore». Forse a causa di queste distinzioni, Bonatelli aveva potuto credere di essere più vicino ai pragmatisti piuttosto che ai filosofi del valore. Ma con lui – sostiene Aliotta – siamo agli antipodi del pragmatismo, perché la «verità» non è concepita come prodotto dell'azione soggettiva, non dipende dalle passioni e dagli interessi contingenti (come accade per Schiller e James). Al contrario il pensiero bonatelliano condivide con la scuola della filosofia dei valori almeno due punti fondamentali: la fiducia in un «valore assoluto e trascendente», valido come «stella polare»<sup>837</sup> di orientamento all'attività conoscitiva e l'identità, (di matrice kantiana), stabilita fra *pensare* e *giudicare*. È bene notare che Aliotta non isola a caso questi due punti: la credenza nei valori e l'identità fra *pensare* e *giudicare*, al di là dello specifico contributo di Bonatelli, costituiscono due importanti tracce di lavoro anche per la politica culturale propugnata sulle pagine della rivista. Aliotta ritorna sulla differenza sottolineata da Bonatelli fra *sollen* e *müssen*, allargando però il discorso al *giudizio teoretico* oltre che al *valore morale*. Il *sollen* non indica soltanto il campo morale, ma anche la sfera del giudizio: quando c'è possibilità di discernere fra *vero* e *falso* non regna la rigidità del *müssen* perché neppure la necessità del giudizio opera meccanicamente. Giudicare una cosa «vera» non può essere considerato il risultato di una «coazione estrinseca, ma una libera adesione; è la necessità imperativa del *sollen*, non la necessità fisica del *müssen*»<sup>838</sup>. L'insegnamento capitale di Bonatelli consiste quindi nell'idea di *valore* morale e nella concezione del «giudizio» (di cui abbiamo già approfonditamente trattato). In entrambi i casi – conclude Aliotta – sulla concezione meccanica del *müssen* prevale la libera accettazione del *sollen*. Sia nel campo della ragione che nella purezza della sorgente del *dovere* non ci si può imporre con la forza. Contro chi pone in antitesi «valore», «volere» e «intelligenza», asserendo l'esistenza di un uomo puramente *morale*, *teoretico* e così via, Bonatelli risponde che una «funzione conoscitiva» privata della «fede nel valore della verità» e della volontà diretta ad attuarla non ha senso e che l'azione morale implica una chiara «intelligenza del fine»<sup>839</sup>. Non esiste insomma l'uomo unicamente *morale* o solamente *teoretico*; teoresi e moralità sono da integrare in una visione unitaria e i due aspetti sono comprensibili solo se vengono concepiti come facce di una stessa medaglia. Quello di Bonatelli è un contributo importante perché, non temendo di affermare l'esistenza di una «ragione suprema» operativa immanentemente al reale, compendia le esigenze degli idealisti di riscontrare l'idealità nella realtà senza d'altra parte abbracciarne l'impostazione metafisica. I *valori* di Bonatelli infatti, al contrario dell'*Idea* dei continuatori di Hegel, non piegano la realtà alle esigenze razionali del filosofo, ma si limitano a vivificarla e a darle spessore e significato. Per Bonatelli l'*essere* non prostra il *dover-essere* a mera parvenza; il *dover-essere* è rivalutato anzi come un principio fondamentale ed ineliminabile dell'attività umana, perché il *dover-essere* è la modalità attraverso cui i valori si danno, la dimensione della loro realizzabilità:

il sapere scientifico si riduce a un puro complesso di artificiose convenzioni cui nulla corrisponde nel caotico succedersi degli eventi; il valore delle verità scientifiche non meno del valore delle verità etiche, ci apparisce perciò sospeso alla medesima fede. Se l'universo non è razionale nella sua essenza, se non vi è un valore assoluto ed eterno, non solo è

---

<sup>837</sup> Aliotta, "F. Bonatelli e la filosofia dei valori", *C.F.*, 2, (1910), pp. 140-148.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>839</sup> *Ibid.*, p. 144.

vano affaticarsi nella valutazione volontaria del bene, ma è inutile e disperata ogni ricerca scientifica che pretenda di cogliere nei fenomeni dell'esperienza un sistema intelligibile di rapporti<sup>840</sup>

L'indagine morale bonatelliana traccia confini netti. Da una parte il *relativismo* e il *nichilismo* etico, dall'altra la consapevolezza che gli ideali morali sono da intendersi come le «linee e le rette dei matematici»<sup>841</sup>, cioè degne di un'evidenza indiscutibile.

Su questa traccia lavorano molti collaboratori della rivista. In particolare Lamanna, in una lunga e appassionata recensione ad un testo di Luigi Valli<sup>842</sup>, sviluppa le ricerche di Bonatelli, De Sarlo e Calò<sup>843</sup> che abbiamo sopra riportato, lavorando sui caratteri dell'«universalità» e dell'«autonomia» dell'ideale etico.

Lamanna ricalca – anche lessicalmente – le posizioni bonatelliane sulla specificità della necessità etica: la necessità morale (*sollen*) non può essere confusa con la necessità meccanica (*müssen*), se non a patto di svilire e confondere l'intero contesto del discorso etico. La coscienza etica – scrive Lamanna – è *normativa*, nel senso che l'ideale s'impone come una necessità, anche se si tratta di una *necessità toto coelo* differente rispetto a quella contrassegnata dal *müssen*, una necessità non meccanica ma «di diritto».

Ma a Lamanna interessa soprattutto riflettere sulla natura del fondamento etico e comprendere quale sia il tipo di «autorità» con il quale i principi etici si impongono alla coscienza. Ci sono due possibilità. O i principi etici sono «assiomi incondizionati e universalmente validi» la cui evidenza scaturisce dall'«intima costruzione dello spirito in cui sono immanenti»<sup>844</sup>, (e in questo caso risultano originali e irriducibili), oppure sono subordinati a qualche realtà estranea allo spirito. Lamanna pone la questione morale in termini di alternativa radicale: o gli ideali supremi hanno una loro *autonomia* e sono quindi «incondizionati», oppure sono guidati da forze esterne e sono quindi «condizionati». Domandare quale sia il «fondamento» della morale significa insomma affrontare la questione della sua *autonomia*.

Del resto, la cultura italiana dei primi anni del secolo, da Limentani a Croce, è intrisa di indagini etiche che, percorrendo strade differenti, tendono ad affermare l'idea secondo cui – come scrive Maurizio Viroli – «il fondamento etico non può essere né costituito né scoperto dalla ragione»:

tesi che il discorso sulla realtà è altra cosa dal discorso sul valore e che da un giudizio teorico, o di fatto, o percettivo, non può inferirsi in alcun modo un giudizio di valore, ovvero affermare la preminenza, la bontà, la desiderabilità di qualcosa<sup>845</sup>

Sostenere che la morale gode di un principio autonomo significa abbracciare una concezione dell'uomo capace di emanciparsi dall'ordine naturale, perché nello spirito si coglie una realtà specificatamente diversa da quella operante in natura. Le forze spirituali liberate dalla prassi etica sono in grado di fuoriuscire dal «cerchio ferreo della necessità fisica e di imporre alle cose le proprie leggi nella libera esplicazione della sua attività creatrice». Se invece si nega ogni autonomia alla morale, il carattere umano della nostra specie viene immediatamente riassorbito dal contesto

---

<sup>840</sup> Ibid., p. 145.

<sup>841</sup> Ibid., p. 146.

<sup>842</sup> Lamanna, «Il naturalismo etico», recensione di *Il valore supremo*, di Luigi Valli, C.F., 1, (1914).

<sup>843</sup> Lamanna si riferisce esplicitamente al libro scritto a quattro mani da De Sarlo e Calò: De Sarlo, Calò, *Principii di Scienza etica*, Palermo, Sandron, 1909.

<sup>844</sup> Lamanna, «Il naturalismo etico», C.F., 1, (1914), p. 2.

<sup>845</sup> Maurizio Viroli, «Il problema dell'etica razionale in Erminio Juvalta», in *Studi sulla cultura filosofica italiana fra Ottocento e Novecento*, cit. p. 61.

meccanico e naturale e l'uomo risulta un semplice prodotto del «gioco meccanico delle forze fisiche»<sup>846</sup>.

Per Lamanna l'alternativa fra *idealismo* e *naturalismo etico*<sup>847</sup> è da imporre a chiare lettere, esattamente come negli interventi bonatelliani; da una parte le prerogative di un'età «come la nostra» nella quale le scienze fisiche «meravigliosamente progredite» hanno avanzato la pretesa di imporre i metodi e i principi a tutto il mondo della cultura, inclusa la sfera dei principi morale, dall'altra l'esigenza di affermare con nettezza la realtà autonoma dell'ideale morale e di trovarne la scaturigine nel fondo della coscienza umana:

per la coscienza, dunque, qual è attualmente costituita, gli imperativi categorici sono realmente tali; i principii del suo operare sono per essa senza *perché*, indipendenti; la coscienza in realtà si arresta di fronte ad essi come di fronte a qualcosa d'assoluto e di non fisso, non ricerca oltre, ed è appunto ciò di che essa ha bisogno per esplicitare la sua funzione etica<sup>848</sup>

È ovvio che il *naturalismo etico* non possa rassegnarsi a dare per veri i due principi fondamentali posti dall'*idealismo etico*: cioè l'«autonomia dello spirito umano» di fronte alla natura e la presenza di «assiomi etici originarii». Mentre per il *naturalismo etico* si tratta di due nozioni provenienti da una realtà «misteriosa» e «trascendente», per Lamanna l'autonomia e l'assiomaticità della morale rappresentano i cardini da cui ogni discorso etico trae vitalità e coerenza. Siamo evidentemente davanti a due concezioni opposte:

tra natura e cultura si poneva un abisso; la scienza voleva dominare sovrana, e di contro a questa sua pretesa si drizzava incoercibile la coscienza morale: eliminare questo elemento perturbatore dei suoi abituali procedimenti, e porre se stessa al suo posto come fondamento dell'attività pratica umana, ecco il compito propostosi dalla scienza nel campo della morale, ecco la caratteristica del *naturalismo etico*<sup>849</sup>

Eppure – osserva Lamanna – anche il *naturalismo etico* percepisce il bisogno di giustificare e fondare il discorso morale. Di volta in volta si è cercato perciò il criterio obbiettivo della moralità in un principio diverso: ora nel «piacere», ora nell'«utile», nella «conservazione e propagazione della specie» o nell'«esplicazione intensiva dell'energia vitale»<sup>850</sup>. Il libro di Valli *Valore supremo*, da cui Lamanna prende spunto per la stesura del suo articolo, esprime posizioni da lui ricondotte ad una forma di *naturalismo etico* «attivistico». Il *dovere* per Valli è adesione spontanea (senza calcolo e ragionamento) ad una «grande direzione naturale o umana»<sup>851</sup>. Il *naturalismo etico attivistico* di Valli consiste nel fatto che, quando l'uomo intuisce una corrente costante e uniforme della volontà umana verso uno stesso oggetto, questo inizia ad esercitare una forma di attrazione sugli agenti etici. Una volta introdotta, questa tendenza, diventa *obbligatoria*. La prospettiva di Valli rimane

---

<sup>846</sup> Lamanna, «Il naturalismo etico», *C.F.*, 1, (1914), p. 3.

<sup>847</sup> Lamanna, nell'alternativa posta tra *idealismo* e *naturalismo etico*, dimostra senz'altro di preferire la prima opzione. Ma quando egli parla di *idealismo*, non si riferisce affatto all'*idealismo* classico tedesco o al neo-*idealismo* di Croce e Gentile. Qui «*idealismo*» è da intendersi come affermazione della realtà e dell'autonomia dell'ideale morale senza le implicazioni e complicazioni teoretiche dell'*idealismo* assoluto e storicistico. Secondo il discorso di Lamanna l'«*idealismo* morale» ha il merito di sancire l'indipendenza della coscienza dai fattori naturali, mentre nella concezione naturalistica si ragiona in termini di adattamento all'ambiente e la «coscienza dell'obbligazione e del fine (etica)» è fatta provenire dalla necessità meccanica. Lamanna insomma abbraccia l'*idealismo* morale perché non tollera una concezione etico-filosofica che inquadri l'esperienza etica nel contesto di forze oggettive e spersonalizzanti.

<sup>848</sup> Ibid., p. 3.

<sup>849</sup> Ibid., p. 4.

<sup>850</sup> Ci sono dunque diversi tipi di *naturalismo etico*: edonismo, utilitarismo, evoluzionismo bio-cosmologico, attivismo. Questi qui riportati sono solo alcuni dei casi che Lamanna passa in rassegna e analizza approfonditamente nel suo articolo.

<sup>851</sup> Ibid., p. 12.

però ben radicata nel naturalismo, perché la direzione suprema della realtà è la «vita» che si tramanda alle generazioni future, perciò il valore supremo è la spinta della nostra attività verso l'«umanità futura»<sup>852</sup> sulla base della vita naturale.

Lamanna prende spunto da questa particolare forma di naturalismo etico, (definita *attivistica* o *vitalistica*), per criticare ogni forma di naturalismo. Il ragionamento di Valli – nota Lamanna – si dimostra debole, perché non esiste un'unica *direzione* stabile e univoca della realtà umana e naturale e di conseguenza non esiste un unico orientamento etico. Una tale concezione, anche se ha il pregio di voler uscire dalle secche del meccanicismo etico ortodosso, continua a risultare monodimensionale. Stando al discorso di Valli, per sapere quale è il «valore supremo» etico, occorrerebbe sapere qual'è l'«ultima direzione della realtà». Anche se ci fermiamo a questa semplice osservazione comprendiamo la ragione del dissenso di Lamanna radicata in una concezione etica pluralista.

*Pluralismo etico* significa ammettere, senza farsi frenare dal timore di essere accusati di relativismo o amoralismo, che, se le direttrici della realtà risultano molteplici e non riducibili ad una, non è possibile indicare nella «natura» (o «vita») l'unico fulcro da cui far scaturire la moralità.

Secondo Valli le volontà dei singoli individui si adeguano ad una direzione esterna, una direzione impressa dal fattore vitale. I valori umani non possiedono quindi nessun margine di autonomia dal momento che sono attratti magneticamente da una tendenza esterna e in particolare dalla necessità di tramandare la «vita» alla nostra discendenza.

Oltre alla questione del «pluralismo etico» il dissenso si sposta sulla questione dell'«obbligazione morale». L'*obbligo*, a parere di Valli e coerentemente alle sue premesse, è un principio totalmente esterno rispetto all'operatività etica della persona morale. Ma così facendo – sottolinea Lamanna – non si può che assumere una posizione agnostica e soggettivista in morale, rendendo incomprensibile e vuota di senso la nozione di «obbligatorietà». Bisogna al contrario lavorare su una morale fondata sul ruolo della «volontà», perché ogni attività pratica umana, oltre che attraverso le «tendenze», i «desideri», le «avversioni», le «emozioni» e le «passioni», si caratterizza per essere «volontaria e libera». La volontà è centrale nella vita etica degli uomini e senza di essa non vi sarebbe vita etica; essa – mutuando le parole dalla monografia di Ponzano su De Sarlo – «costituisce la determinazione affettivo-pratica più complessa e che come tale ha caratteristiche sue proprie, che la differenziano dagli appetiti e dalle tendenze. [...] Nell'atto volitivo è il soggetto che si afferma produttore, creatore, causa determinante l'azione»<sup>853</sup>.

Ma la volontà di cui parlano Lamanna e gli altri moralisti che intervengono sulle pagine della rivista fiorentina, non è affatto una «volontà di potenza»; la coscienza del volere non determina meccanicamente la volontà e ogni singolo agente morale, nel momento dell'azione, si avverte come libero operatore e avverte l'*obbligatorietà* della pratica che è chiamato a svolgere nella forma del *sollen* e non del *müssen*. L'obbligo morale non proviene da fuori, (dalla natura-vita, come sostiene Valli), perché altrimenti si darebbe nella forma della necessità meccanica (*müssen*). Esso proviene dall'intimo personale dell'agente etico ed è per questo che si parla di dovere di fronte al «tribunale della coscienza», un dovere che si dà nella forma del *sollen*.

---

<sup>852</sup> All'«idealismo» va sostituito dunque il «funzionalismo», il quale dimostra che i valori hanno significato solo nei limiti in cui si presentano in funzione della vita.

<sup>853</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit. p. 145.

Se invece si erige a principio di moralità la passività del soggetto di fronte alla realtà esterna, che significato può continuare ad avere la parola «obbligo»? Questo è il vizio di forma della teoria dell'«assimilazione morale» di Valli e in generale di ogni naturalismo etico! Se la pratica morale proviene da una fonte esterna potentissima ed irresistibile come la «natura-vita», che senso ha parlare di obbligo? A meno che il concetto di «obbligo» non vada inteso nel senso di necessità cieca, e non di sforzo o attività della personalità etica! Se non si vuole rimanere imbrigliati in simili aporie – continua Lamanna – occorre ammettere la possibilità che il soggetto sia capace di distaccarsi dalle «correnti» naturali o costrizioni sociali in cui l'uomo è immerso ma non prigioniero o totalmente necessitato.

Valli e Lamanna parlano due lingue molto diverse: il primo concepisce l'uomo come un «mobile» «che si lascia passivamente trascinare da quelle tra le direzioni obbiettive da lui conosciute che più agevolmente ne adattano a sé il volere»<sup>854</sup> e concepisce quindi la coscienza morale come niente di più che una cassa di risonanza di forze esterne; il secondo attribuisce alla coscienza un ruolo cruciale, definendola come la fucina in cui gli ideali e il senso delle cose prendono forma e insieme il punto più alto a cui la realtà mette capo<sup>855</sup>. Lamanna ha espresso la sua posizione con parole insieme chiare e commosse:

la coscienza, lungi dall'essere un elemento perturbatore o accidentale nella considerazione della realtà, appare invece il fattore più significativo della realtà stessa, quel punto della realtà donde s'irradia la luce su tutto il rimanente, in quanto ci appaiono in essa, nella loro purezza, i principii agenti in tutti i fenomeni. (...) Ma è un fatto che la coscienza umana intanto può rappresentare il termine supremo verso cui tende nel suo progressivo sviluppo la natura, in quanto essa è capace di costruire degli ideali conformi alle esigenze sue più profonde, e, isolandosi dalla natura, si sente libera di operare conformemente alle leggi che essa ha imposto a sé medesima, e ponendo pertanto se stessa, lo spirito, al centro dell'universo, fa della sua dignità un fine supremo<sup>856</sup>

La differenza fra l'impostazione di Lamanna e il *naturalismo etico* si gioca tutta sul modo di intendere la *coscienza*. Per Lamanna essa è il luogo dove ricercare i «principii universali, assiomatici»<sup>857</sup>. È necessario comunque specificare meglio gli obbiettivi della sua indagine morale. Egli non vuole certo ricavare dai principi universali una casistica morale universale, (il che comporterebbe la degradazione della morale in *precettistica*), perché ciò significherebbe avallare un universalismo etico astratto. L'indagine etica di Lamanna non vuole rimanere astratta e non vuole del resto involvere in un'improvvisazione etica del caso per caso. Tali problemi si risolvono soltanto facendo riferimento alla *coscienza*, la quale è davvero il «centro della realtà universale». La *coscienza* è la fonte di ogni moralità, (contro ogni ipotesi di *naturalismo etico*), e da essa sgorgano spontaneamente due convincimenti morali: la «superiorità incondizionata dello spirito sulla natura» e la «sovra dignità della personalità umana considerata come un fine in sé»<sup>858</sup>. Va da sé che la morale di Lamanna è intrinsecamente una morale del *dover-essere* e della *finalità* che trova il suo punto decisivo nel ruolo giocato dalla coscienza. Soltanto postulando l'autonomia e la priorità della

---

<sup>854</sup> Ibid., p. 21; la negazione della libertà è la conseguenza a cui nessuna forma di naturalismo può sfuggire, infatti anche nel caso di Valli gli individui agiscono «abbandonandosi senza intervento di ragionamento al ritmo che battono nella loro anima le pulsazioni della realtà esterna [...] e le azioni umane non potendo "esser considerate come prodotto d'una attività volontaria liberamente determinantesi, esse debbono di necessità venire riguardate come fatti puramente naturali», ibid.

<sup>855</sup> Lamanna insomma ricalca le posizioni teleologiche già espressa da Aliotta in più luoghi, e soprattutto nei suoi studi sul vitalismo di cui ci siamo occupati nella parte del presente lavoro dedicata al dibattito epistemologico.

<sup>856</sup> Ibid., p. 26.

<sup>857</sup> Ibid., p. 23.

<sup>858</sup> Ibid., p. 24.

*coscienza* su tutto il resto ha senso discutere di *finalità*; se la coscienza viene a mancare è facile vedere come l'intero discorso morale rovini in macerie.

L'uomo morale si trova dunque davanti ad un bivio: o si arresta al fatto, (*fisico* o *psichico*), rinunciando in tal modo alla costituzione di qualsiasi morale, oppure riconosce la legittimità del *dover-essere*, e allora «il fondamento della moralità non potrà esser posto che nella coscienza, unico mezzo traverso cui si rivela ciò che ha diritto all'esistenza»<sup>859</sup>. Ogni ricerca che dimostra la velleità di trovare il nerbo morale al di fuori della morale stessa non può che rivelarsi fallimentare. Lamanna è fautore di una sorta di cartesianesimo al contempo etico e gnoseologico. La coscienza è concepita infatti come fulcro assiologico dove prendono forma i diversi valori e come epicentro e criterio della realtà obbiettiva. La coscienza morale assolve in etica la stessa funzione che il *cogito* cartesiano assumeva nel ragionamento gnoseologico:

occorre che, qualunque siano le lacune e le oscurità che la realtà presenta alla mia mente finita, io trovi nella mia stessa coscienza tali certezze aventi tutti i caratteri dell'evidenza e dell'obbiettività, da poter servire a me, del pari che a qualunque altro individuo, come di addentellato sicuro per le mie opinioni soggettive, di base per la trasformazione di quelle proposizioni ipotetiche in convinzioni sicure<sup>860</sup>

Sopprimete gli elementi del pensiero e della coscienza – dice Lamanna – e non solo ogni possibilità morale ma la natura stessa svanirà nel nulla. La riflessione morale di Lamanna sottolinea l'esigenza che la natura si conformi alle leggi normative dello spirito morale, esattamente come accade a proposito dell'indagine scientifica che risulta possibile soltanto presupponendo l'«uniformità delle leggi naturali» e «postulando in tal modo l'esclusione di qualsiasi procedimento capriccioso nei fenomeni della natura e la conformità di essi agli schemi immutabili della ragione umana»<sup>861</sup>.

L'errore di Valli, e di tutti i naturalisti come lui, è quello di non incentrare la realtà sulla spiritualità negando l'esistenza o, il che è lo stesso, la conoscibilità del «valore supremo» che permea e caratterizza il nostro mondo. Se manca un punto fisso a cui «la catena dei valori possa esser sospesa»<sup>862</sup> che significato può avere la condotta morale «la cui caratteristica è appunto unificazione e coordinazione di fini in base a un dato principio?»<sup>863</sup>. Un tale punto fisso non può che essere ancora una volta la *coscienza*, perché è lì e non altrove che trova origine la «fecondità inesauribile» dei valori che innalzano la vita dell'uomo al di sopra della catena necessitante e meccanica degli eventi:

solo nell'essenza dello spirito si trova il principio di quella fecondità inesauribile, di quell'indefinitezza di energia che è propria della vita umana e dà a questa un valore infinito: solo riferendoci ad essa noi possiamo, nella molteplicità delle tendenze ed impulsi che costituiscono la soggettività dell'individuo, cogliere valori universali che si impongono a lui come a tutti gli altri individui, e la cui progressiva e non mai piena attuabile realizzazione è il compito obbligatorio della vita umana in quanto tale, *in ogni stadio del suo sviluppo*<sup>864</sup>

Se le cose non stessero così, come si potrebbe spiegare il perenne stimolo che spinge l'uomo a migliorare se stesso? Come sarebbe possibile giustificare l'impegno diuturno della specie umana per innalzare «ciò che in noi vi è di singolare e individuale»<sup>865</sup> a quei principi universali che la

---

<sup>859</sup> Ibid.

<sup>860</sup> Ibid., p. 25.

<sup>861</sup> Ibid.

<sup>862</sup> Ibid., p. 29.

<sup>863</sup> Ibid.

<sup>864</sup> Ibid.

<sup>865</sup> Ibid.

coscienza è capace di svelare e indicare come perseguibili? Queste domande rimarrebbero lettera morta se non si arrivasse a concepire la morale come «la molla che spinge l'individuo a superare continuamente se stesso, a uscire incessantemente fuori di sé, a espandersi sempre più intensamente, a spingere l'umanità attuale a creare, se così piace dire, un'umanità futura»<sup>866</sup>.

Francesco De Sarlo giungeva circa quattro anni prima di Lamanna a conclusioni simili. Nell'editoriale del numero 1 del 1910 il Direttore si interrogava circa l'esistenza o meno dell'«immortalità» e chiariva che un'indagine in tal senso non può prescindere dall'approfondimento del problema etico. Alla base della credenza nell'*immortalità* dell'anima non sta infatti un semplice cedimento alla superstizione o alla paura della morte, bensì una determinata idea della vita dell'uomo.

Innanzitutto va chiarito che cosa si intende per «anima»: su questo gli studi della psicologia offrono una sponda importante. È possibile trovare alla base della vita psichica l'esistenza di una «unità reale per sé stante» da intendersi come la «matrice»<sup>867</sup> da cui traggono origine le varie manifestazioni dello spirito? Il filosofo di Potenza ne è convinto e pensa che l'esperienza dell'«egoità» sia il presupposto di qualsiasi forma di esperienza psichica e perfino fisica.

Gli studi di psicologia avevano mostrato come la molteplicità dei raggi dell'attività psichica convergono verso un *centro*, e questo centro rivela la *realtà*. È del resto impossibile ridurre questo *centro* a qualcosa d'altro, tant'è vero che tutto ciò che inerisce il mondo non può essere definito che in rapporto ad esso. Il riduzionismo naturalistico non può arrivare fino a negare l'esistenza di un «principio di attività» morale, in ciò anzi consiste l'innegabile merito dello «spiritualismo odierno»<sup>868</sup>; chi nega che l'*anima* sia una «funzione coordinata al corpo» è un mistico fuori dalla storia e dalla comunità scientifica, ma chi nega che alla base del corpo ci sia un «principio di attività»<sup>869</sup>, dimostra di non aver presente nemmeno le tracce elementari del dibattito gnoseologico e psicologico contemporaneo. L'*anima* e l'*io* costituiscono appunto il *centro di attività*, e si tratta di qualcosa di ineliminabile e di imprescindibile, e al contempo di fondamentale e assiologico:

Ora l'*io* ci si presenta cosiffatto che il suo annientamento ci appare come quanto di più ripugnante e di più assurdo possa esservi. Sarebbe come dire che ciò che ha il più alto significato e contribuisce a dar significato a tutto il rimanente, ha consistenza minore di ciò che è mero fenomeno. Un essere che è giunto alla autocoscienza, alla riflessione, è tale fatto che esige una considerazione speciale<sup>870</sup>

Dai testi presi in esame emerge a chiare lettere come la filosofia che De Sarlo e gli autori della *Cultura Filosofica* intendano sostenere e sviluppare ruoti intorno alla necessità di lavorare sulla peculiarità dell'individuo (vale a dire il luogo della *coscienza*, dell'*anima*, il *centro di attività*) e dei valori che in esso trovano fondamento e giustificazione. L'affermazione della dignità della persona individuale e dei valori in essa incardinati è il perno da contrapporre ai vari indirizzi di pensiero che tendono a ridurre l'individuo e le sue facoltà a qualcosa di diverso, di superiore, di più grande<sup>871</sup>, (sull'impronta dell'*Assoluto* hegeliano), e che costituisce la base di tutte le ricerche psicologiche,

---

<sup>866</sup> Ibid.

<sup>867</sup> De Sarlo, «Il problema dell'immortalità», *C.F.*, 2, (1910), p. 168.

<sup>868</sup> De Sarlo, «Di alcuni caratteri dello spiritualismo odierno», *C.F.*, 2, (1908).

<sup>869</sup> Ibid., De Sarlo nel testo citato chiarisce che senza «attività» non c'è «anima». La natura dell'anima si esplica quindi senza residui nel processo dei suoi fatti psichici.

<sup>870</sup> De Sarlo, «Il problema dell'immortalità», *C.F.*, 2, (1910), p. 176.

<sup>871</sup> È inutile e dannoso, secondo De Sarlo, cercare la sorgente immediata della coscienza «nell'assoluto, nell'Uno tutto», perché in questo modo «l'individuo psichico e quindi anche la personalità perde ogni valore, ovvero si presenta come un enigma indecifrabile», De Sarlo, «Di alcuni caratteri dello spiritualismo odierno», *C.F.*, 2, (1910), p. 79.



pedagogiche e morali ospitate nella rivista. Da questo punto di vista diventa più chiaro allora il senso della discussione sull'immortalità dell'anima condotta da De Sarlo. Chi non sente il bisogno di approfondire la natura di questo problema confinandolo nell'alveo delle discussioni inutili, dimostra di non aver inteso le sue profonde implicazioni morali e filosofiche. Se si prescinde dall'«immortalità dell'io» viene meno la «perennità» dei massimi valori etici; lemmi come «verità», «azione morale», «bello», «giusto» si svuotano di senso, perché perdono il loro spessore di «valori assoluti» regredendo a semplici metafore discorsive o peggio a coperture retoriche che non indicano nessuna realtà:

tolta l'immortalità dell'io, non si vede come possano essere dichiarati perenni tutti gli altri valori quali la verità, l'azione morale, il bello, il giusto ecc. Se l'anima e la mente umana che ha prodotto e che rende sempre attuali, quantunque in gradi diversissimi, i valori è peritura, è più lecito parlare di valori assoluti? Dove, come esistono più questi?<sup>872</sup>

Viceversa, affermare l'«immortalità» dell'anima significa, allo stesso tempo, offrire fondamento all'assolutezza e all'autonomia degli ideali etici<sup>873</sup>. Concludendo possiamo dire che il nerbo del ragionamento morale del direttore della rivista risiede nell'idea che *coscienza individuale* e *valori morali* non siano affatto «qualcosa di contingente e di accessorio»<sup>874</sup> e che una volta lasciata cadere l'*immortalità dell'anima*, cedono anche gli argini di ogni possibile discorso etico, psicologico e filosofico in genere. Ed è proprio De Sarlo, il difensore della dignità del pensiero scientifico e il ricercatore di laboratorio, che afferma con vigore l'insufficienza del solo raziocinio al fine di decifrare l'«enigma dell'esistenza». Egli è consapevole che per avere un approccio esaustivo al problema della validità assoluta dei valori è necessario sviluppare un atteggiamento di insoddisfazione filosofica verso il «finito», ovvero verso il «temporaneo» e il «contingente». La sete nutrita dall'uomo verso l'idea dell'«infinito» deve avere una qualche giustificazione altrimenti tutta l'esistenza nel suo complesso non sarebbe altro che un tessuto di «strani fantasmi» e di «inconcepibili deliri» e «la formazione di noi stessi» si ridurrebbe infine ad un tormentato quanto inutile «lavoro di Sisifo»<sup>875</sup>. La realtà dei valori etici assoluti viene riposta nella coscienza umana individuale, la quale è concepita come imperitura e come punto più alto a cui il mondo mette capo. *Reale* e *ideale* risultano intrecciati proprio sul terreno etico, e su questo stesso terreno prendono forma i più coraggiosi progetti di riforma culturale basati sulla necessità del rigore nella ricerca e sulla centralità dell'elemento coscienziale, volitivo e spirituale della realtà. Se l'anima non fosse immortale i valori etici e la *persona* non avrebbero alcun appiglio:

o la ragione, il fondamento e la garanzia della realtà e della persistenza dei valori umani si trova in qualcosa che trascende ogni nostra esperienza ed ogni determinazione del mondo sensibile, ovvero bisogna confessare che in principio era l'assurdo e che nel fondo è l'irrazionale, l'impensabile e quindi il nulla<sup>876</sup>

Anni dopo, commentando l'uscita della nuova edizione dello scritto del positivista Aristide Gabelli, *L'uomo e le scienze morali*<sup>877</sup>, De Sarlo approfondirà la sua analisi sul valore etico. In questo scritto

---

<sup>872</sup> De Sarlo, «Il problema dell'immortalità», *C.F.*, 2, (1910), p. 176.

<sup>873</sup> «le cose appaiono sotto diversa luce appena si ammette che le anime produttrici dei beni assoluti permangono, giacché per tale via viene come assicurato che ciò che appare distrutto, in realtà è conservato, appunto perché permangono quelle condizioni essenziali per cui i valori, da mere possibilità, per quanto meritevoli di realizzazione, divengono realtà», *ibid.*, p. 177.

<sup>874</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>875</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>877</sup> Aristide Gabelli, *L'uomo e le scienze morali*, a.c. di Luigi Credaro. Torino, G. B. Paravia, 1915.

del 1916, lo studioso tiene ferma la convinzione che sia fuorviante parlare di *nativismo* e *apriorismo* etico e che spesso si cada nell'errore di fare «questioni di parola in etica»<sup>878</sup>, cioè di discutere di problemi senza chiarirne esattamente i termini. Considerato anche il fatto che la guerra in corso sui campi di battaglia europei acuiva le tensioni dei vecchi problemi e ne ha fatto sorgere di nuovi<sup>879</sup>, il problema etico, a questa data, si presentava a De Sarlo sotto una forma più complessa rispetto al passato. Il comportamento spontaneo delle persone comuni – registrato da una sempre più accurata letteratura di psicologia sperimentale – consolida allora l'ipotesi che ognuno, nel corso della vita, utilizza ed applica le categorie di *bene* e *male*. Ciò che invece non risulta certo è attraverso quali «procedimenti», quali «organi» e «funzioni», (sempre che di «organi» e «funzioni» sia ammesso parlare!), la nostra mente arriva ad acquistare coscienza di simili categorie etiche.

È soddisfacente dichiarare che si tratta di «un *prius* inesplicabile e inderivabile»<sup>880</sup>? Come deve essere concepita questa *funzione* originaria? Si tratta di «sensibilità», «attività giudicatrice», «volontà»? Qual è il suo oggetto? Come è possibile conciliare l'idea di una «attività psichica originaria» di tipo morale, (un *prius* etico appunto), con il graduale sviluppo e perfezionamento e con la progressiva rivelazione dei valori etici nella storia? Nessuno di questi punti – incalza De Sarlo – è stato finora sufficientemente chiarito. E si tratta di nodi impossibili da sciogliere finché si rimane agganciati a premesse inadeguate come quelle da cui parte il positivista Gabelli. È necessario dunque sondare altri terreni perché sia l'empirismo etico dei positivisti, sia il nativismo di certa metafisica italiana si sono rivelati del tutto inadeguati alla comprensione dei lineamenti fondamentali dell'esperienza morale:

e specialmente non fu possibile dimostrare né che la mente tragga dal proprio fondo, per usare l'espressione del Galluppi, i concetti di bene del male, indipendentemente da qualsiasi esperienza, né che gli stessi concetti siano *immediatamente* applicati sempre e in tutti i casi ad una stessa maniera, né che vi siano organi o funzioni specifiche destinate solo ad apprendere e a riconoscere il bene e il male<sup>881</sup>

Un'alternativa valida al *nativismo* e all'*apriorismo* etico<sup>882</sup> è possibile trovarla solo a patto che i sondaggi sull'esperienza etica vengano messi in relazione con le indagini cognitive. Detto altrimenti, De Sarlo è convinto che la conoscenza morale non sia concepibile né verificabile separatamente da tutte le altre forme di conoscenza. Come si arriva a determinare la conoscenza dei valori? Come è possibile affermarli in maniera assiologica senza ricadere nel nativismo?

De Sarlo parte da un punto fermo: anche quando gli “oggetti morali” sono immediatamente riconosciuti dalla ragione come *valori* o *beni*, anche allora è necessario un atto di «amore» e quindi di valutazione non riducibile alla conoscenza razionale del bene e del male. La conoscenza razionale della verità è certamente una condizione necessaria del progresso morale, ma non è sufficiente a determinarlo, perché non esiste alcun rapporto di necessità causale tra progresso

---

<sup>878</sup> Ibid., p. 86; il riferimento alle «questioni di parola» di Vailati non sembra casuale.

<sup>879</sup> Per un approfondimento su questo aspetto rimandiamo al paragrafo “Ethos e kratos: nuovi problemi di fronte alla guerra” presente in questo stesso studio.

<sup>880</sup> Ibid., p. 86; la tesi dei valori morali come *prius* irriducibile alla ragione è una posizione verso cui tendono molti degli interventi morali ospitati sulla rivista guidata da De Sarlo e che Erminio Yuvalta approfondisce autonomamente, (per non dire isolatamente), nei suoi diversi interventi, molti dei quali pubblicati sulle pagine della *Rivista di filosofia*.

<sup>881</sup> Ibid., p. 87.

<sup>882</sup> De Sarlo attacca l'apriorismo in generale: «nessuno oggi crede più che si nasca con certe idee esistenti attualmente nello spirito, e nemmeno sembra sostenibile l'opinione di coloro che ammettono l'esistenza di disposizioni o attitudini a produrre determinate idee in date circostanze (funzioni a priori)», *ibid.*, p. 88. Secondo De Sarlo sarebbe infatti grave affermare che la mente umana possieda attitudini diverse da quella che la scienza psicologica ha dimostrato, o che la stessa mente abbia la capacità di produrre per una «necessità inerente alla sua natura» particolari idee.

conoscitivo e progresso etico, (l'insufficienza del *müssen* in campo etico di cui parlavano Bonatelli e Lamanna). Per meglio comprendere la natura della vita etica ci si può avvalere delle indagini gnoseologiche<sup>883</sup> le quali illuminano molti aspetti dell'esperienza morale: come l'esperire gnoseologico è in grado di discernere «vero e falso»<sup>884</sup>, quello morale consiste nella capacità di distinguere «bene e male» (ciò che è morale da ciò che non lo è affatto). Ma la cernita morale non ha nulla di meccanico e non può nemmeno essere paragonata all'istinto degli animali che procede sicuro verso lo scopo da conseguire senza possibilità di sbagliare o di deviare, priva di oscillazioni e incertezze. Quella morale è un'esperienza soggetta ad errori ed arretramenti, una «successiva approssimazione verso uno stato ideale d'immutabilità e di stabilità»<sup>885</sup> che si concretizza in lavoro («sforzo», «impegno», «sacrificio», «tensione») continuo e duraturo. La mente umana ha certo l'«attitudine» ad acquistare tutte le idee, comprese le idee morali, ma non ne produce nessuna spontaneamente. Non si tratta di ricadere nel relativismo – puntualizza De Sarlo – ma solo di sottolineare che la *moralità*, esattamente come la *verità*, è un acquisto lento, faticoso, graduale ma contraddittorio e per nulla scontato.

Le esperienze che l'uomo vive nel campo della gnoseologia e della morale possiedono diversi punti in comune. Come non basta enunciare un giudizio o anche «costruire tutta una serie di giudizi per esser sicuri di aver raggiunta senz'altro la verità»<sup>886</sup>, così è insufficiente intuire un valore o affermarne l'utilità sociale, per impostare correttamente il discorso etico. Nel primo caso è necessario un processo di revisione e di critica continua della *verità*, nel secondo si ha bisogno di un diuturno lavoro di comprensione e di esercizio dei principi morali. È importante osservare che la prassi morale di cui De Sarlo parla «non è affatto una specie di lavoro di Sisifo, ma è lavoro che conduce al conseguimento di una certezza escludente ogni dubbio»<sup>887</sup>.

Il parallelismo utilizzato dallo stesso De Sarlo fra indagine morale e gnoseologia non deve però trarre in errore. Il filosofo di Potenza, insieme ai collaboratori che con lui riflettono su questi problemi, tiene sempre ben distinti i due piani *conoscitivo* ed *etico*. La notizia del *valore* deriva infatti da una formazione psichica originaria su cui l'intelligenza non ha alcuna influenza cosicché qualunque analisi psicologica seria sul fenomeno etico ci offrirà sempre un uguale risultato: la ragione entra in un secondo tempo a definire il carattere del *bene* e del *valore*, per il semplice motivo che essa è una neo-formazione più recente rispetto a quella etico-valutativa. La considerazione etico-razionale, intesa come riflessione sugli atti di valutazione e di preferenza che pone in luce la connessione necessaria fra fini e corrispondenti determinazioni dell'attività pratica, è successiva e presuppone lo sviluppo dell'attitudine apprezzativa. Quando una persona valuta un bene rispetto ad un altro – fa notare Ponzano a questo proposito – non si limita ad affermare «questo è bene, questo è male, come diciamo: questo è vero, questo è falso»<sup>888</sup>, proprio perché nella valutazione morale entra in scena un elemento diverso rispetto all'attività conoscitiva, vale a dire la «preferenza». Quando valutiamo noi *preferiamo* un bene rispetto ad un altro, quando conosciamo invece ci limitiamo ad affermare l'esistenza o l'inesistenza di un determinato aspetto della realtà.

---

<sup>883</sup> Indagini che impegnano la rivista soprattutto nei primi anni di pubblicazioni.

<sup>884</sup> «nessuno certo ammetterà che l'intelletto giunga a conoscere il vero e il falso, o anche il reale e l'irreale, per una specie d'istinto, e nessuno ammetterà nemmeno che le idee di vero e di falso la mente le tragga da sé per una specie di spontaneità ad essa inerente», *ibid.*, p. 88.

<sup>885</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>886</sup> *Ibid.*

<sup>887</sup> *Ibid.*

<sup>888</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit. p. 136.

Nessun aspetto della realtà assume il carattere di «fine» per il semplice fatto di essere riconosciuto dalla ragione teoretica; è necessario che «esso ecciti l'interessamento pratico del soggetto, che abbia una risonanza sentimentale, sia desiderato o meno, voluto o non voluto. È necessaria una «esperienza pratica» antecedente, perché possa divenire oggetto di riflessione e di conoscenza; una conoscenza pura e semplice di fatti o di oggetti non spinge all'azione, non determina l'attività pratica del soggetto in qualche direzione»<sup>889</sup>. La ragione può determinare i mezzi utili per raggiungere determinati fini, può indicare i rapporti di subordinazione tra i vari fini, può anche tradurre in pensieri e giudizi un atto d'interessamento o di preferenza per esprimerlo e comunicarlo, ma non è affatto in grado di indicare quali siano i fini ultimi e preferibili a tutti gli altri, né tantomeno di sovraordinare l'attitudine umana alla valutazione morale. Su questo interviene lo stesso De Sarlo utilizzando un esempio di grande chiarezza:

come sarebbe assurdo attribuire alla facoltà visiva l'ufficio di apprendere i suoni, così è assurdo attribuire all'intelligenza l'ufficio di apprendere il bene<sup>890</sup>

La ragione è su un altro piano rispetto all'etica, dal momento che le massime etiche e non etiche agli occhi della ragione si pongono sopra uno stesso piano:

Se non si esplica quella forma particolare d'interessamento pratico del soggetto di fronte all'oggetto, se non entra in attività una funzione psichica originaria e differente dalla ragione, non si può parlare di moralità. Il puro riconoscimento teoretico non è adesione pratica, non basta conoscere per volere<sup>891</sup>

Quella di De Sarlo è una concezione morale indirizzata ad un progetto di ricomposizione integrale dell'*agire* umano e della sua cognizione, (non a caso viene stabilito il parallelo morale-gnoseologia), che batte in breccia sia gli indirizzi orientati a fondare la morale su una concezione metafisica, sia le troppo facili operazioni liquidatorie che trasformano l'*agire* etico nel lavoro senza sosta e scopo di Sisifo. Emerge dalle indagini desarliane una concezione per niente consolatoria della *praxis* morale, un'idea che ha radici solide ed equilibrate, lontana sia da tentazioni scettiche che da apologie non meglio giustificate. L'uomo possiede indiscutibili capacità, ha l'attitudine ad «intendere» e ad «interessarsi», sa «volere e agire» e su questa base ogni singolo, ogni generazione, ogni popolo tesse faticosamente il patrimonio di principi e valori abitualmente chiamati *morali*. Le folgorazioni immediate dei partigiani dell'intuizione morale e le ricette evolutive dei banditori dell'utilitarismo sono, al contrario, l'emblema di approcci sbrigativi e liquidatori del patrimonio etico a cui l'uomo ha lavorato per millenni. De Sarlo è pienamente consapevole della difficoltà e della tortuosità dell'esperienza etica, sia di quella individuale che di quella storico-collettiva. Ma – è necessario sottolinearlo – la complessità, la tortuosità, le contraddizioni dell'elaborazione etica desarliana non minano mai la fiducia nutrita verso un ideale etico progressivo e universalizzante, capace di illuminare la vita individuale e collettiva degli uomini e della loro civiltà:

È da aspettarsi pertanto che, come il vero rappresenta l'acquisto lento, faticoso dell'attività intellettuale, così il bene, lungi dal rivelarsi in modo chiaro, luminoso e determinato in ogni sentimento, in ogni tendenza, in ogni volere, è faticosamente acquistato<sup>892</sup>

---

<sup>889</sup> Ibid. p. 138.

<sup>890</sup> De Sarlo, «La conoscenza morale», *C.F.*, 2, (1916), p. 93.

<sup>891</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit. p. 138.

<sup>892</sup> Ibid., p. 94.

Le tavole dei valori, pur non essendo il frutto della folgore divina o mistica, bensì il risultato di una elaborazione faticosa e dell'esercizio diuturno della cognizione morale, non decadono dal loro ruolo di principi «assoluti», «incondizionati» e «universali». *Absolutezza* e *storicità* non sono termini incompatibili, anzi risultano aspetti che concordano pienamente in quanto non esistono principi assoluti che non trovano il loro svolgimento storico. Essi sono in perpetua via di acquisizione e, come abbiamo visto, ciò non riguarda solo il campo dei principi morali, ma anche il campo epistemologico e gnoseologico. Le determinazioni morali «non sono formate una volta per sempre con un determinato contenuto ed una determinata estensione, ma si vanno arricchendo e ampliando a misura che la coscienza, operando per proprio conto e contemplando le azioni altrui, riceve nuovi incitamenti e occasioni di applicarle a nuove rivelazioni e suggestioni alla loro validità»<sup>893</sup>.

Ma – si dirà allora – De Sarlo va in controtendenza rispetto agli interventi che, proprio sulle pagine della sua rivista, insistono a più riprese sul senso dell'*absolutezza* e dell'*universalità* da attribuire ai principi morali. Affermare la storicità etica non significa forse eroderne la base di certezza che da Aliotta a Lamanna si era invece cercato di rendere inattaccabile?

La contraddizione è solo apparente. De Sarlo infatti sottolinea a chiare lettere come l'«arricchimento» morale non contraddice affatto il riconoscimento di alcuni «valori assoluti»; vi sono *beni* e *mali* che vengono riconosciuti incondizionatamente, a prescindere dal riferimento a questo o a quell'individuo e alle circostanze di tempo e spazio. Ciò significa che esistono principi etici che vengono concepiti da tutti come «valori operativi», esattamente come sono «operativi» i principi logici di *identità*, di *contraddizione* (che esprimono le maniere fondamentali ed essenziali di esplicarsi dell'intelligenza). Transigere sulla realtà e universalità di questi «valori operativi» morali significherebbe spezzare i fili della stessa storia umana, la quale andrebbe incontro ad una crisi irreversibile non appena «certe esigenze» e «bisogni immanenti»<sup>894</sup> non fossero più riconosciuti come suo fondamento. Come sarebbe infatti possibile orientarsi e intendere la condotta umana nelle sue svariatissime forme senza fare perno sull'«esigenza della libertà», sull'affermazione «della dignità della persona», sulla convinzione che la civiltà in fondo rappresenta un «progressivo trionfo della libertà sull'istinto»<sup>895</sup>? Affermazioni queste difficilmente compatibili con il credo relativistico. Per De Sarlo alcuni *beni* sono quindi da riconoscere come *assoluti*, alla stessa maniera in cui vi sono verità evidenti<sup>896</sup>.

È destinato perciò a fallire ogni tentativo di trattare le questioni morali con precisione e determinatezza senza ammettere che alla «radice di tutti i nostri giudizi apprezzativi vi sono atti di riconoscimento di beni, (fini del nostro operare), sui quali non si discute e non è possibile discutere»<sup>897</sup>. Il ricorso a determinati beni «assolutamente preferibili» e il loro ruolo di direzione nella vita umana per De Sarlo rappresenta la garanzia della legittimità del discorso morale.

In questa cornice deve essere collocata la critica a Aristide Gabelli che nei suoi scritti aveva sostenuto la tesi secondo cui la vera felicità deriva dalla ragione. Se col termine «ragione» si

---

<sup>893</sup> Ibid., p. 95.

<sup>894</sup> Ibid., p. 96.

<sup>895</sup> Ibid.

<sup>896</sup> Lo stesso utilitarismo per De Sarlo altro non è che il germe di un valore universale. Il concetto di «utile» è da estendersi al di là del principio egoistico perché l'uomo sente il bisogno di estendere sempre di più la considerazione dell'*utile* fino ad abbracciare tutta l'umanità. La ricerca dell'utile non è puramente egoistica, anzi è «evidente che con tali considerazioni si viene a falsare il contenuto della coscienza morale, quale si rivela appunto in tutti i casi in cui è ricercato l'utile del maggior numero», *ibid.*, p. 99. E appena più avanti: «il motivo profondo dell'estensione della utilità è riposto nella coscienza che l'individuo ha dei legami che lo tengono avvinto al resto dell'umanità», *ibid.*

<sup>897</sup> Ibid., p. 102

intende l'«attività giudicatrice e razionatrice» o l'«attitudine a cogliere i rapporti tra le idee»<sup>898</sup>, non si vede come ad essa possano essere attribuite funzioni morali. La ragione serve certamente per individuare i mezzi necessari a raggiungere determinati fini, serve anche a stabilire una gerarchia di fini, ma se da essa ci si aspetta la capacità di individuare questi stessi fini, si va incontro ad un grosso equivoco. Le finalità morali possono essere forgiate soltanto nella fucina dell'attività pratica, quindi sul terreno del «sentimento», del «desiderio» e della «volontà»<sup>899</sup>. Il ragionamento di De Sarlo s'iscrive nella *critica al razionalismo etico* di cui tutta una generazione si era nutrita. La razionalità non viene bandita dalla sfera pratica, ma, una volta detto questo, «rimane sempre da spiegare come avvenga il passaggio, senza il concorso del sentimento e del volere, dal puro riconoscimento teoretico all'adesione pratica»<sup>900</sup>. Non basta *conoscere* per *volere*, e De Sarlo dimostra piena consapevolezza di ciò. Per questo motivo la sua agenda di lavoro scandisce un programma preciso, tutto incentrato sulla valutazione del legame fra *teoria* e *pratica* morale, legame che per diventare operativo richiede «sforzi, educazione, esercizio ed esperienza»<sup>901</sup>. Per De Sarlo la *ragione cognitiva* e la *coscienza morale* sono due «forme di conoscenza» che si implicano reciprocamente, ma rimangono – come sostiene Croce proprio in questi anni – due *distinti* da non confondere<sup>902</sup>. La distinzione fra progresso *morale* e progresso *intellettuale* appare evidente anche dall'esperienza bellica della Grande Guerra:

del resto se ci fosse ancora bisogno di una prova della necessità di recare delle limitazioni alla tesi con tanta asseveranza proclamata, dell'assoluta dipendenza della moralità dalla conoscenza, questa prova si troverebbe nel modo in cui, nella presente conflagrazione europea il popolo germanico conduce la guerra<sup>903</sup>

Proprio il popolo tedesco, che senza dubbio ha registrato i maggiori progressi nelle scienze positive e intellettuali, mostra di essere «nel grado più basso della vita morale»<sup>904</sup>. L'amara esperienza

<sup>898</sup> Ibid.

<sup>899</sup> Ancora una volta è utile segnalare un parallelo con le indagini juvaltiane che, proprio nell'arco degli stessi anni, insistono analiticamente sull'«autonomia della morale».

<sup>900</sup> Ibid., p. 103; e appena poche righe avanti: «ma da tutto ciò non consegue affatto che l'atteggiamento conoscitivo s'identifichi con quello pratico e che l'atto con cui è conosciuta la verità sia lo stesso atto con cui essa è amata. Alla conoscenza di un'idea, di una situazione, occorre che si aggiunga qualche altro processo, perché l'idea diventi fine da realizzare», ibid.

<sup>901</sup> Ibid., p. 104. Il senso dell'educazione consiste propriamente nel fatto che fra *ragione* e *morale* esiste uno iato che se non si traduce in un'incomunicabilità totale, denota per lo meno una differenza di fondo impossibile da ignorare. Essi sono invece da considerare come sfere distinte, come due «forme di conoscenza» profondamente diverse fra loro e non momenti di un unico processo: «se fosse sufficiente la semplice conoscenza all'azione, anzi se conoscenza ed azione fossero fatti identici, o momenti, aspetti, fasi di un unico processo svolgentesi per una necessità, diciamo così, meccanica, l'educazione in genere sarebbe la cosa più facile di questo mondo, perché basterebbe, enunciare la tesi, basterebbe esporre idee o rappresentare azioni eroiche, per determinare fatti pratici corrispondenti», ibid.

<sup>902</sup> È un peccato che un confronto fra De Sarlo e Croce sul tema dell'autonomia del momento morale non sia mai nato.

<sup>903</sup> Ibid., p. 105.

<sup>904</sup> Ibid., il riferimento è a quella generazione di studiosi legati a filo doppio con la cultura tedesca e delusi dall'aggressività imperialistica scaturita da un popolo concepito come depositario di alti valori culturali e morali. Poco più avanti De Sarlo conclude il ragionamento, puntualizzando che al di là delle considerazioni apparse anche sulla *Cultura Filosofica* che stabiliscono un nesso preciso fra la *Kultur* tedesca, (in particolare l'idealismo classico), e l'aggressività imperialistica, è innegabile l'alto livello scientifico e culturale raggiunto dal popolo tedesco, meta che però non assicura una conseguente moralità: «qualunque sia il legame che si voglia o anche si debba stabilire tra l'immanentismo filosofico germanico e il predominio del materialismo, dell'industrialismo e del tecnicismo, riman però sempre vero che nei Tedeschi il progresso nelle conoscenze scientifiche non valse ad assicurare il progresso morale», ibid., p. 106. Anche in questo caso, per un'analisi dettagliata delle riflessioni etiche di fronte alla guerra sulle pagine della *Cultura Filosofica*, rimandiamo al paragrafo «Ethos e Kratos: nuovi problemi di fronte alla guerra» compreso in questo lavoro.

La tesi di Gabelli poggia su convinzioni del tutto opposte ed esprime l'attrazione e l'ammirazione che la generazione precedente a quella di De Sarlo aveva nutrito verso la cultura tedesca, la quale, forte di quella «forma di razionalismo», esemplificata dalla Riforma protestante, rappresenta le condizioni più favorevoli per un rigoglioso sviluppo della vita morale. Ma è davvero possibile parlare di una «superiorità morale» delle nazioni dove ebbe radice e si diffuse il movimento della Riforma in confronto alle genti latine? In realtà, ad opinione di De Sarlo, proprio nei paesi dove ha attecchito la Riforma «il livello morale appare più basso e la coscienza del giusto, dell'onesto, del lecito più offuscata» e i popoli riformati da Lutero sono proprio quelli che hanno dimostrato di

dell'aggressività e della violazione del diritto internazionale da parte dei tedeschi può apparire incredibile soltanto a chi non rifletta sulla differenza di sostanza che intercorre tra «progressi scientifici» e «civili» e «progressi morali». La cultura teoretica e quella scientifica «secondo che sono o no integrate da un'adeguata cognizione morale, possono divenire nell'un caso organi di elevazione spirituale e nell'altro mezzi di giustificazione e di realizzazione dei più orrendi delitti e delle più gravi offese al senso umano»<sup>905</sup>. Non bisogna necessariamente aspettarsi una pratica morale positiva né dall'individuo dotato di notevoli capacità ragionate, né dal popolo che abbia raggiunto i più alti risultati nella ricerca.

Morale, razionalità e cultura viaggiano su binari diversi e i valori etici non derivano dalla ragione o dai risultati del progresso scientifico, ma si affermano piuttosto attraverso dure lotte; mediante il tirocinio dell'esperienza storica alcuni di essi assumono la valenza di *ideali* e *scopi* da conseguire sotto le spoglie di un «acquisto definitivo» dell'umanità, diventando «verità» o «tendenze imprescindibili, su cui non occorre discutere»<sup>906</sup>. Il giudicare la *verità* come un bene e l'*errore* come un male, la *sincerità* come una virtù e l'*ipocrisia* un vizio, il ritenere la persona come depositaria di valori e dignità assoluti, il porre l'*amore* del prossimo e la *giustizia* al di sopra di tutti gli altri beni, non possono essere considerati come verità logiche autoevidenti, ma come risultati storici. Risultati, si badi bene, che, una volta conseguiti, non vengono mai più dispersi, perché avendo «avuta una volta la rivelazione di codesti beni, essi assumono il valore di considerazioni essenziali del vivere civile»<sup>907</sup>. Dietro alle più ovvie ed elementari norme morali si cela una lunga lotta per l'affermazione dei valori che non ha nulla di scontato e di pacifico. Uno dei compiti del filosofo, (e dello storico), è dunque quello di riportare alla luce il faticoso cammino attraverso cui i valori si sono affermati fino a diventare acquisizioni *definitive*:

anche quei beni morali che solo dopo lunghe lotte non di rado sanguinose furono riconosciuti nel loro valore e conseguiti, come la libertà di coscienza, la libertà politica nelle sue varie determinazioni ecc., finiscono per assumere l'aspetto di fatti semplici ed ovvii<sup>908</sup>

L'incisività del testo citato fa chiarezza su quale sia l'essenza della conoscenza morale. Nel caso dei *beni morali* non si può parlare di *illuminazioni* improvvise, (come la tradizione razionalistica ha voluto far credere). Si tratta di un percorso per niente rettilineo e pacifico, capace però – in ultima istanza – di mettere capo ad affermazioni valide ed universali:

---

«essere incapaci di elevarsi alle ragioni morali, e quindi di vedere i rapporti, che pure esistono, tra forza e diritto», «io» – incalza De Sarlo – «non so se Gabelli fosse vivo ancora oggi gli attribuirebbe quei meriti che gli attribuiva una cinquantina d'anni fa». È interessante sottolineare come, secondo De Sarlo, il motivo per cui il foro interiore aperto da Lutero non sia sufficiente a garantire l'affinarsi della moralità. Al contrario di chi afferma che la Riforma ha il merito di avere liberato la ragione dal giogo dell'«autorità della chiesa» e dall'«ascetismo», De Sarlo ricorda laconicamente che «la ragione subiettiva e la coscienza, per sé prese», hanno un significato e quindi una portata troppo vaga e indeterminata e che non tutto quello che ci dice la coscienza può essere ammesso come valido, sia nel campo teoretico che nel campo pratico. Anzi, spianare senza cautele le porte al coscienzialismo e fare del foro interiore il mezzo attraverso cui noi cogliamo «ciò che è» e «ciò che vale», il mezzo per cui abbiamo l'assicurazione di ciò che è vero e di ciò che è bene, conduce giocoforza a credere che la coscienza sia «produttiva di ogni vero e di ogni bene». Si spiega così il giudizio marcatamente negativo con cui De Sarlo bersaglia la valenza filosofica della Riforma, cogliendo in essa non tanto la matrice della libertà morale dai vincoli dell'autorità esterna o la sorgente del razionalismo etico, ma piuttosto «il vero spirito vivificatore di ogni forma di intuizionismo più o meno mistico, di ogni subiettivismo più o meno scettico, di ogni naturalismo più o meno materialistico», *ibid.*, p. 109, p. 112, p. 113, p. 115.

<sup>905</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>907</sup> *Ibid.*

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 108.

in fondo, alla stessa maniera che solo attraverso errori, teorie false o unilaterali, ipotesi ingiustificate e quindi successive correzioni e trasformazioni, si arriva alla scoperta delle verità scientifiche nel campo teoretico, così attraverso errori ed illusioni di ordine pratico, attraverso lo scambio di beni fugaci con beni permanenti, [...], si arriva alla determinazione di quei valori che riescono ad appagare appieno l'anima umana<sup>909</sup>

Il brano citato mette in luce l'idea che il «meglio» e il «degno» corrispondano a qualcosa di *reale* e non alla semplice convenzione del «soggettivismo arbitrario». D'altra parte la realtà dei fattori morali non esclude, anzi implica, il ricorso all'esperienza individuale della persona morale, tolta la quale l'intero edificio etico crolla come un castello di carte:

il bene – conclude De Sarlo – lungi dall'essere un predicato proveniente non si sa come dal fondo del soggetto, e lungi dal rappresentare una proprietà degli oggetti da porre allo stesso livello delle proprietà costituenti l'essenza dell'oggetto stesso, è concetto attinto dalla riflessione sui nostri sentimenti, sui nostri desideri, sui nostri voleri, rivolti verso certi fini o beni<sup>910</sup>

La lotta contro ogni ipotesi di relativismo etico è anche il motivo dominante della polemica che Antonio Aliotta conduce contro i *Presupposti formali dell'indagine etica*<sup>911</sup> di Limentani. Aliotta non nega al filosofo ferrarese meriti indiscutibili e annovera il suo libro fra uno dei «tentativi più originali che sian fatti per fondare un'etica con metodo rigorosamente positivo»<sup>912</sup>. L'errore di Limentani non sta tanto nella serietà del suo lavoro, ma nel presupposto «positivismo etico» da cui esso prende l'abbrivio. Nei suoi *Presupposti*, egli definisce «primitivo» e definitivamente superato ogni modello sociologico di spiegazione morale<sup>913</sup>, tranne lo «psicologismo»<sup>914</sup>, di cui invece si fa banditore. Egli nota che la caratteristica principale della morale risulta il «sentimento dell'obbligazione», ma l'«obbligo» è un «presupposto formale», prescinde cioè da ogni determinazione obbligatoria specifica.

Il punto di attrito fra Limentani e Aliotta sta qui: mentre il primo intende il *fatto morale* come un dato empirico fra gli altri dati empirici<sup>915</sup>, nel secondo è radicata la convinzione che così facendo si metta capo ad una «ricerca di psicologia sperimentale»<sup>916</sup> che poco ha a che vedere con l'indagine e la prassi etica. La possibilità dell'etica di essere una scienza autonoma è data per Aliotta dalla peculiare forma di esperienza morale, che costituisce un aspetto insopprimibile ed irriducibile della realtà: gli atti di valutazione e la funzione originaria dell'apprezzamento etico sono le colonne portanti dell'autonomia della disciplina etica e la migliore prova della sua irriducibilità.

---

<sup>909</sup> Ibid.

<sup>910</sup> Ibid., p. 109.

<sup>911</sup> Juvalta, *I Presupposti formali dell'indagine etica*, Genova, A. F. Formiggini, 1913.

<sup>912</sup> Aliotta, «Lo psicologismo nell'etica», *C.F.*, 4-5, (1912), p. 471 (in nota).

<sup>913</sup> Limentani e Aliotta si trovano concordi nel criticare il positivismo etico nella sua variante sociologica; la coscienza etica con le sue aspirazioni ideali precorre la moralità attuata nelle istituzioni e non viceversa: «la sanzione interna si estende in una sfera più vasta della sanzione esteriore e nel suo carattere d'autonomia non è deducibile da una costrizione eteronoma che si imponga con la violenza della pena temuta o della disapprovazione dei nostri simili». La coscienza valutatrice delle azioni è il presupposto di ogni ordine giuridico: «è il diritto istintivo che rampolla dalle fonti spirituali della vita etica, e non viceversa, è l'evoluzione della coscienza morale nella sua intimità che determina la modificazione del codice, e non inversamente», *ibid.*, p. 472.

<sup>914</sup> Lo psicologismo – annota scrupolosamente Aliotta – risulta una forma più avanzata del positivismo etico rispetto al sociologismo che riduce *sic et simpliciter* l'esperienza morale a dato sociale. Infatti studia il «dato psicologico della coscienza morale» e lo studia come un fatto fra gli altri fatti naturali di cui è necessario ricercare le cause e le leggi di sviluppo utilizzando gli stessi procedimenti e metodi validi nelle scienze particolari.

<sup>915</sup> «esiste un complesso di fatti, forniti di propri caratteri irriducibili, che possono costituire l'oggetto d'una particolare scienza positiva, la quale servendosi del metodo induttivo determinerà i rapporti che essi hanno tra loro e coglierà altri fatti, psicologici e sociali», *ibid.*

<sup>916</sup> Ibid., p. 473.



Limentani – osserva Aliotta – condanna l’indagine etica a svanire come scienza autonoma per ridimensionarsi più modestamente a capitolo della «psicologia empirica»<sup>917</sup>. Se questa operazione andasse in porto i risultati sarebbero disastrosi perché, ridotta l’etica a psicologia sperimentale, sarebbe impossibile sfuggire al soggettivismo. Se il *valore* e il *fine etico* non esistessero al di fuori del fatto psichico della coscienza nella sua contingente mutevolezza, tutti i *valori*, tutti i *fini*, tutti gli *ideali* sarebbero ugualmente giustificabili, o meglio nessuno lo sarebbe più di qualunque altro. Se Limentani avesse ragione, l’unica direttiva etica plausibile, (opposta al rigorismo di Kant), sarebbe quella del «fa quello che senti di dover fare»<sup>918</sup> e si scivolerebbe nel relativismo.

Lo *psicologismo etico*, su cui ragiona Limentani, è un vicolo cieco che conduce a «conclusioni sconcertanti», ben al di là del limitato spazio dell’esperienza morale. Una volta imboccata questa strada ogni possibile affermazione di verità sarebbe infirmata dal vizio soggettivistico.

ciò che il Limentani asserisce dell’indagine etica si potrebbe ripetere egualmente per la logica: il riconoscimento della verità è un fatto specifico distinto dall’apprezzamento dell’utile che ne deriva<sup>919</sup>

Se quello che sostiene Limentani in etica fosse corretto, al relativismo *morale* si sommerebbe immediatamente quello *gnoseologico*, non essendo affatto difficile «trovare una varietà di tipi logici individuali corrispondenti alle varietà etiche sulle quali tanto insiste Limentani»<sup>920</sup>. Il *vero*, esattamente come il *bene*, sarebbe ciò che ciascuno sente di dover affermare; le indagini gnoseologiche ed etiche subirebbero così lo stesso destino, sarebbero cioè ridotte a *psicologia sperimentale*, cessando di esistere come scienze filosofiche autonome<sup>921</sup>.

Aliotta non vuole affatto delegittimare la psicologia sperimentale, ma solo delimitarne il campo e salvaguardare il diritto dell’indagine etica, (come del resto della *filosofia*, della *logica*, della *gnoseologia*, ecc..), ad esistere come scienza autonoma indipendente:

ora io non sono certo un nemico della psicologia sperimentale, che, ove non pretenda d’invadere il dominio della filosofia, è una scienza che merita tutto il rispetto dei metafisici nella stessa misura delle altre scienze naturali; ma sostengo che il pensiero e la volontà morale possono e debbono considerarsi *anche sotto un diverso aspetto* [il corsivo è mio]; e che vi è perciò materia per discipline distinte alle quali propriamente competono i nomi di logica e di etica<sup>922</sup>

Limentani cade quindi su una questione decisiva. Egli considera cioè la questione etica unicamente dal punto di vista psicologista e si ferma a considerare l’«attimo fuggevole della realtà empirica attraverso il quale ne acquistiamo consapevolezza»<sup>923</sup>. Ma l’esperienza etica va considerata «anche sotto un diverso aspetto»: accanto alla percezione di un’attività puramente individuale e contingente esistono certi principi e leggi che si manifestano alla coscienza e che si presentano ad essa come depositari e portatori di un valore che oltrepassa. Anche il carattere duraturo ed assiologico di questi valori e principi è un fatto avente almeno pari dignità rispetto ai fatti studiati dallo psicologismo etico di Limentani. L’approccio critico di quest’ultimo dovrebbe suggerire di considerare tutti i dati,

---

<sup>917</sup> Ibid.

<sup>918</sup> Ibid., p. 475.

<sup>919</sup> Ibid.

<sup>920</sup> Ibid.

<sup>921</sup> Ne è una prova esemplare il fatto che le indagini battezzate dallo psicologismo con tali nomi coincidono *sic et simpliciter* con la psicologia empirica dove, assieme gli altri fatti, si trovano anche i fenomeni della coscienza morale e si giunge a leggi generali con lo stesso procedimento che si usa nelle scienze naturali.

<sup>922</sup> Ibid., p. 476.

<sup>923</sup> Ibid.

senza escluderne alcuno, compreso il fatto che alcuni valori si presentano alla nostra coscienza sotto il profilo della *durata*, dell'*universalità* e dell'*obbligatorietà*.

Limentani fa bene a impegnarsi nelle sue ricerche che si dimostrano valide sotto molteplici aspetti, ma non a ridurre l'intera esperienza etica al livello del momento empirico individuale e ai meccanismi psicologici<sup>924</sup>. È questo un punto veramente cruciale:

Il pensiero e la volontà normativa non sono gli atti empirici d'un individuo contingente che si sente legato alle vicissitudini del tempo; bensì le funzioni d'uno spirito capace di porsi al di sopra della serie successiva dei fatti nell'attimo eterno, dominatore del tempo<sup>925</sup>

A Limentani Aliotta non oppone dunque alcuna pregiudiziale anti-sperimentalista, bensì una lettura basata su una precisa divisione del lavoro filosofico; ciò vale a dire che l'osservazione psicologica sperimentale è certamente utile fino a quando non pretenda di intaccare il valore assoluto dei principi e dell'esperienza morale. Ogni uomo in fondo è consapevole di questa verità elementare ed è in grado di cogliere il valore assoluto ed universale di taluni principi:

vi sono momenti della nostra vita spirituale in cui pur non perdendo la coscienza della nostra individualità, ci sentiamo partecipi dell'eterno; la ragione, se riconosce nel suo vario contenuto la mutevolezza delle cose caduche, ha in sé medesima l'immediata certezza della sua validità universale. La coscienza etica è uno di questi momenti nei quali l'anima nostra ha l'indubitabile esperienza di trascendere le particolarità della sua natura empirica volendo ed agendo *sub specie aeternitatis*. La distinzione kantiana tra l'io empirico e l'io intellegibile non è quel rompicapo che sembra al Limentani, ma è un fatto d'intima coscienza<sup>926</sup>

La moralità non scaturisce da alcun agente esterno e l'unico fondamento possibile è l'uomo stesso, ma l'*Io* che si sente *obbligato* moralmente e che apprende la norma etica come un'esigenza sorgente da «se medesimo», non è più soltanto l'*io individuale* con le sue tendenze e i suoi desideri individuali, bensì «ciò che nell'individuo vi è d'universale, ciò per cui egli partecipa dell'eterno»<sup>927</sup>. Una volta distinta l'esperienza morale da ogni altra, certificata la sua autonomia in quanto disciplina indipendente e stabilito l'oggetto, il campo d'indagine di Aliotta, (sulla linea di De Sarlo), passa a determinare i principi fondamentali o assiomi. Prendendo in prestito un breve inciso di Ponzano sull'opera morale di De Sarlo, possiamo dire che anche per Aliotta i principi morali sono *generali* ed *universali*, non perché siano assoluti o innati, ma perché sono riconosciuti come validi nel corso della storia da parte degli attori etici, alla stessa maniera in cui le leggi della natura sono riconosciute come vere dai ricercatori:

[I principi morali sono] forniti di evidenza pratica (universali e necessari e incondizionati come i principi logici) badando però a non considerarli come innati, ma tali che sono sempre operativi e rivelantisi alla coscienza come un'esigenza di diritto, e la cui applicazione si estende via via nel corso della storia investendo una zona sempre più larga della condotta, rivolgendosi ai fini più particolari, comprendendo in contenuto più vasto e la materia nuova dell'evoluzione storica, permettendo, in una parola, e rivelando nello stesso tempo lo sviluppo progressivo della coscienza morale. E appunto il secondo compito dell'etica è quello di porre in luce lo svolgimento storico di questi principi che, pur essendo sempre operativi, come si è detto, hanno spiegato la loro azione veramente, in rapporto alle condizioni storiche. E infine ufficio dell'Etica è il considerare tutte le istituzioni, quali che siano le condizioni di

---

<sup>924</sup> Aliotta insiste su questo punto che gli pare decisivo. La rivelazione delle verità logiche ed etiche non si può separare dall'atto soggettivo del sentire, dal rappresentare, dal concepire, ma allo stesso modo in cui non è possibile scindere la conoscenza delle cose esterne del mondo dalla percezione sensibile. Il mondo esteriore non si dà a noi mai separatamente dal nostro io individuale, ma ridurre il mondo esterno al nostro io individuale sarebbe una espressione di follia.

<sup>925</sup> Ibid., p. 477.

<sup>926</sup> Ibid.

<sup>927</sup> Ibid., p. 478.

origine, alla luce degli ideali etici, misura a cui tutto si valuta, fine di cui tutte le istituzioni (società, stato, ecc..) sono mezzi di attuazione<sup>928</sup>

Tolto il carattere di «universalità», l'obbligazione morale risulta incomprensibile e il *soggettivismo metodologico*, (utile nell'indagine psicologica), degenera inevitabilmente in una teoria forte dell'impermanenza che arriva a minare perfino la certezza delle categorie del tempo e dello spazio. Ed è questo il destino e lo scacco a cui, secondo Aliotta, è condannato anche l'empirismo soggettivistico di Limentani. Per l'autore dei *Presupposti*, ogni momento della vita psichica di un individuo ha diritto al suo proprio ideale, ha diritto cioè a riconoscere come bene solo ciò a cui si sente obbligato. Limentani non nega una certa uniformità morale (sia a proposito del singolo individuo che di un determinato gruppo sociale), ma si tratta appunto di uniformità empiricamente accertabile che non ha nulla a che vedere con l'universalità<sup>929</sup>. La coscienza etica, non più concepita universalmente, «viene a mettersi allo stesso livello di tutte le altre tendenze subbiettive, e non vi è alcuna ragione perché io debba preferirla alle altre»<sup>930</sup>.

Aliotta riconosce al suo interlocutore l'ingegno e la sensibilità alle esigenze fondamentali dell'esperienza morale, e nota come Limentani stesso si accorga del pericolo di una *crisi di fondamenti* in cui l'indagine etica, così impostata, precipiterebbe senz'altro. In diversi luoghi dei *Presupposti* viene infatti sottolineata l'esigenza che «il valore rimanga coerente a sé stesso»<sup>931</sup> e che il singolo soggetto morale «si uniformi ai dettami della coscienza valutatrice»<sup>932</sup>. Tutto questo rimane però lettera morta se non si ammette l'*universalità condizionante* dei principi etici; se assolutezza e generalità etiche venissero meno – incalza Aliotta – chi mi darebbe il diritto «di agire su gli altri in conformità del mio particolare sentimento di obbligazione»?

se questo è mio soltanto, se ciò che è bene per me può esser male per l'altro individuo che è termine della mia azione, dove è la morale<sup>933</sup>

Dal punto di vista di un positivismo coerente si dovrebbe affermare soltanto la riduzione utilitaria o naturalistica dell'etica, eppure Limentani ammonisce in più luoghi che bisogna «agire eticamente e non edonisticamente». Anche da un punto di vista storico i fatti, cari al positivismo, sono ben lungi dal corroborare tesi relativistiche; l'esperienza storica dimostra infatti che le «verità etiche», (come del resto quelle logiche), non si sono rivelate d'un tratto, ma sono state scoperte a poco a poco dalla coscienza attraverso il suo sviluppo e il complesso rapportarsi alla realtà. Tuttavia qualunque antropologo può osservare nelle forme più rudimentali della vita associata la coscienza morale *in nuce*<sup>934</sup>, a testimonianza del fatto che la tensione morale è una caratteristica dell'uomo a prescindere dal suo orizzonte culturale di riferimento.

---

<sup>928</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 153.

<sup>929</sup> Aliotta arriva ad attaccare frontalmente la tesi di Limentani circa il valore dell'etica. L'imperativo morale che deriverebbe dalla sua impostazione si ridurrebbe alla seguente formula etica: «agisci in ciascun momento come senti di dover agire in quel momento», (ibid., p. 479), ma – continua Aliotta – non è difficile accorgersi che il fatto dell'obbligazione è in tal modo profondamente snaturato, anzi addirittura svanito «perché il carattere che distingue la nostra esperienza morale dalla coscienza utilitaria è appunto l'universalità con la quale ci si presenta il valore edonistico». In ogni caso l'esigenza dell'universalità etica non può nemmeno essere confusa con una generalizzazione induttiva. Ibid., p. 479.

<sup>930</sup> Ibid.

<sup>931</sup> Ibid.

<sup>932</sup> Ibid.

<sup>933</sup> Ibid, p. 480.

<sup>934</sup> Un ragionamento questo pienamente condiviso da tutti i collaboratori della rivista, a partire da Calò.

Il punto fondamentale della polemica incrociata da Aliotta con i *Presupposti* di Limentani verte dunque sulla necessaria universalità dell'esperienza etica e in negativo sulla polemica contro ogni sorta di relativismo. Quest'ultimo infatti si appoggia ad uno degli argomenti classici del relativismo, sostenendo che le massime universali sono tali solo in apparenza, dal momento che in realtà dipendono dalle condizioni d'insieme. Limentani riporta l'esempio della massima «non uccidere», (che in svariate condizioni non può non essere infranta anche dall'uomo morale esemplare). Ma il fatto che in determinate circostanze questa massima non venga rispettata – replica Aliotta – non implica affatto il suo non essere valida, ma soltanto che esistono altre massime più importanti<sup>935</sup> con cui la prima confligge.

Del resto, lo stesso autore dei *Presupposti* si trova obbligato a correggere il tiro d'indagine e a riconoscere l'esistenza di almeno due «valori etici universalmente riconosciuti»<sup>936</sup>, vale a dire il «valore universale della conformità dell'azione al sentimento dell'obbligo» e il «pregio universale della coscienza del dovere al di sopra del calcolo edonistico»<sup>937</sup>. Anch'egli è portato dunque a segnalare il compito dell'etica come determinazione di precisi *valori universali* assolvendo una funzione paragonabile agli *assiomi logici*, i quali esigono «la nostra adesione per una forma particolare di evidenza, che ci rende impossibile disconoscerli senza rinnegare nel medesimo tempo la nostra umanità»<sup>938</sup>.

Agire moralmente assume un significato polarmente opposto a quello che gli edonisti e i relativisti sono disposti a sostenere; l'attore morale collabora giocoforza al trionfo di valori trascendenti la limitatezza del nostro io empirico, lasciando in tal modo traccia indelebile nel corso della storia. Chi agisce moralmente insomma *sente*<sup>939</sup> di uniformare liberamente la sua condotta al «significato imperituro della storia del mondo, di lasciare nell'opera eterna, alla quale abbiamo collaborato, un'impronta che non si cancella»<sup>940</sup>.

## 5 Il carattere universale dell'esperienza etica

La polemica contro il *relativismo etico* non si concentra soltanto sui limiti delle indagini di Limentani. Anche nei confronti delle elaborazioni di Erminio Juvalta piovono critiche analoghe. Recensendo lo scritto juvaltiano *Il vecchio e il nuovo problema della morale*<sup>941</sup>, Lamanna chiarisce in prima istanza i punti con cui si trova d'accordo, ma non si tratta di semplice onore delle armi. Lamanna concorda pienamente con l'ideale juvaltiano secondo cui il fondamento della morale non può essere ricercato in principi eteronomi rispetto all'agire etico. Le radici della prassi morale affondano piuttosto in una sorta di forma di esperienza interiore:

---

<sup>935</sup> Aliotta porta l'esempio delle massime «difendere la patria» e «difendere la giustizia».

<sup>936</sup> Ibid., p. 482.

<sup>937</sup> Ibid.

<sup>938</sup> Ibid.

<sup>939</sup> Utilizziamo il verbo «sentire» non a caso; la percezione dell'azione morale è, secondo Aliotta, un tipo di conoscenza a tutti gli effetti che però si svolge sul piano del vissuto etico. Non si tratta dunque di una conoscenza di tipo logico-formale, bensì di una esperienza conoscitiva capace di operare da interfaccia fra l'intimità del singolo individuo morale e l'universalità dei valori operanti nella storia.

<sup>940</sup> Ibid.

<sup>941</sup> Lamanna, recensione di *Il vecchio e il nuovo problema della morale*, di Erminio Juvalta, *C.F.*, 1, (1915).

nella fondazione extramorale della moralità consiste quello che il Juvalta chiama il *vecchio problema* della morale, problema che egli dichiara insolubile perché fittizio, in quanto i valori etici son tali che o hanno in sé stessi la loro giustificazione ovvero cessano di essere etici<sup>942</sup>

Juvalta riduce a tre le principali visioni della soluzione «eterogenetica» del problema morale: la «fondazione intellettualistica» (la morale segue i dettami della ragione); la «fondazione teleologica» (la morale segue i comandamenti divini sulla base di uno svolgimento finalistico); la «fondazione autoritaria» (la morale viene imposta secondo le esigenze di un principio forte di carattere etico-politico). Juvalta nella prima parte del libro sviluppa una critica minuziosa della dipendenza della morale dalla ragione su cui Lamanna esprime pieno accordo. Sostanziale accordo c'è anche nel caso della critica alla «fondazione storica della morale» affermata da larghissima parte della cultura positivista, idealista e storicista. Juvalta – sostiene Lamanna – dimostra che il criterio con cui giudichiamo *progressiva* piuttosto che *regressiva* l'evoluzione delle idee e dei sentimenti morali «è un criterio di valutazione di cui si riconosce la validità indipendentemente dal processo di cui sarebbe, nell'ipotesi il prodotto; e contro quelle concezioni che trasformano il dovere in coazione da parte del volere della collettività, egli rileva che il dovere intanto è morale in quanto è coscienza della necessità di attuare un valore posto e riconosciuto indipendentemente da qualunque costrizione»<sup>943</sup>. È la *coscienza morale* che giustifica o respinge i comandi e le sanzioni del potere politico e della collettività sociale e non il contrario. Lo specifico della *coscienza morale* per Juvalta e Lamanna è quello di possedere un primato logico e storico rispetto a qualunque altra istanza di carattere antropologico e sociologico.

La «radice del dissenso» verso le indagini juvaltiane non sta dunque nella critica del «vecchio problema della morale», (cioè la critica alla fondazione esterna della moralità), bensì nella soluzione «nuova» che Juvalta prospetta.

il nuovo problema della morale si presenta, secondo il Juvalta, come il problema della «pluralità dei criteri morali». Riconosciuto che il fondamento dei giudizi morali non può esser posto fuori della morale e che i valori etici sono dati ineludibili della coscienza, è possibile ricondurre a un unico criterio valido per tutti? Quest'unico criterio di valutazione fu posto da Kant nell'universalità formale della ragione. [...] orbene, afferma il Juvalta, l'esperienza ci dimostra – nei tempi odierni più che mai – una pluralità insuperabile di siffatti contenuti contrastanti tra loro: in ogni coscienza v'è una finalità – poetica o mistica o estetica o filantropica ecc. – che s'impone come suprema e che colora di sé tutti gli elementi della coscienza stessa<sup>944</sup>

Lamanna non è affatto convinto che il «nuovo problema della morale» possa essere risolto affermando la «pluralità insuperabile» dei criteri e dei valori morali. Sarebbe difficile e anche superficiale tacciare Juvalta di relativismo dato che il filosofo moralista dimostra piena consapevolezza del fatto che un ideale, per essere riconosciuto come normativo, necessita di unità e coerenza nelle valutazioni, di reggere una direzione costante della volontà, di imporsi ad essa in maniera *incondizionata*. I testi juvaltiani sono un laboratorio dove l'«io temporaneo disgregato e molteplice» viene sublimato all'unità coerente di «quel che si dice una persona»<sup>945</sup>, anzi il «valore assoluto della persona» che costituisce il presupposto inviolabile sulla cui validità e legittimità «è vana ogni discussione, come, nell'ordine teoretico, è vana ogni discussione sul valore dei principii

---

<sup>942</sup> Ibid., p. 100.

<sup>943</sup> Ibid., p. 101.

<sup>944</sup> Ibid., p. 102.

<sup>945</sup> Ibid., p. 103.

di ragione»<sup>946</sup>. Lamanna riconosce dunque che con Juvalta siamo ben aldilà di ogni ragionamento edonista e funzionalista, ma evidentemente non abbastanza da evitare lo scacco *relativistico*. Se da una parte infatti Juvalta esprime l'esigenza di erigere alcuni particolari valori come la «libertà» e la «giustizia» a scala di valutazione di tutti gli altri, (perché vi riconosce una «condizionalità universalmente accettata»<sup>947</sup>), d'altra parte la «pluralità dei criteri di valutazione» non può che spingere le tesi juvaltiane verso una certa forma di relativismo che agli occhi di Lamanna risulta inaccettabile:

non perciò, naturalmente, è eliminata, secondo il Juvalta, la pluralità di criteri di valutazione, la varietà di valori supremi da individuo a individuo: quel che io devo essere per valere come persona, dice il Juvalta, l'idealità che deve dare unità al mio io e in cui si esprime non la volontà in genere ma la *mia* volontà di esser persona, è posta da questa mia volontà ed ha valore per me perché è posta da lei: e la legittimità di questi valori posti da me non è contestabile da altri né controllabile<sup>948</sup>

Juvalta afferma il principio dell'«interiorità» e dell'«autonomia» della valutazione etica, ma si ferma a questo livello d'indagine senza riuscire o senza voler assurgere all'universalità ed assolutezza dei valori etici fondamentali. Lamanna non rimprovera affatto la difesa appassionata dell'esperienza morale *individuale* che caratterizza il discorso juvaltiano, il quale fa giustamente perno sulla centralità della dimensione del *vissuto* dell'esperienza etica in aperta opposizione all'*oggettivismo* e al *formalismo*:

L'esigenza che ogni individuo affermi ed esprima nella propria condotta quel che la sua coscienza contiene di caratteristico e di personale, ciò che fa di lui *quest'uomo* e non un altro, in opposizione a quel piatto livellamento di tutte le personalità che tende a fare dei vari individui altrettante copie d'un unico astratto tipo *uomo*<sup>949</sup>

Lamanna non poteva rimproverare a Juvalta l'indagine sulla dimensione personale ed individuale dell'esperienza morale. Sarebbe stato contraddittorio non solo con l'impostazione generale della rivista<sup>950</sup>, ma anche con le sue stesse idee in proposito. Ciò che invece non lo convince affatto è il sacrificare l'«universalità e necessità dei principi regolatori della condotta umana»<sup>951</sup> alla dimensione puramente individuale, personale e quindi intima, necessariamente *pluralista* ed eterogenea dell'etica. Il *pluralismo* e l'*individualismo* etico di Juvalta, pur sottolineando esigenze reali e condivisibili, degenerano inevitabilmente in *relativismo*; a testimonianza di ciò sta il fatto che l'unico imperativo morale che si può ricavare dal ragionamento juvaltiano è «sii persona», anzi «sii la tua persona». Ma cosa significa precisamente l'essere *persona*? Juvalta quando dice «persona» intende la mera «coerenza» degli atti della volontà individuale fra loro. Stando a queste premesse di Juvalta, è impossibile «attuare non soltanto in me ma anche in ogni altra persona i valori di libertà e di giustizia, esigenze, l'una e l'altra, che, pure, il Juvalta è costretto a porre, come indispensabili per chiunque voglia fare distinzione tra condotta e carattere morali e condotta e caratteri immorali»<sup>952</sup>. Pur dichiarando alcuni valori imprescindibili, sfuma definitivamente, dall'orizzonte dell'indagine morale così concepita ogni loro possibile estensione universale. Il

---

<sup>946</sup> Ibid.

<sup>947</sup> Ibid.

<sup>948</sup> Ibid.

<sup>949</sup> Ibid., p. 104.

<sup>950</sup> Si pensi per esempio alle numerose e continue critiche desarliane rivolte alla sociologia di Durkheim.

<sup>951</sup> Lamanna, recensione di *Il vecchio e il nuovo problema della morale*, di Erminio Juvalta, C.F., 1, (1915).

<sup>952</sup> Ibid.

*personalismo etico* di Juvalta mette capo ad un paradosso da cui è assai difficile uscire. Una volta soppressa la validità universale e condizionante di alcuni valori e ridotto l'imperativo morale alla semplice *coerenza* con cui la persona forgia un suo peculiare e insindacabile profilo etico, il discorso morale svanisce irrimediabilmente:

Non v'è principio – per quanto intrinsecamente ripugnante alla coscienza morale – il quale non possa apparire come il nucleo centrale attorno al quale il soggetto ha modo di raggruppare e armonizzare i molteplici elementi del suo io, e non possa quindi costituire il fondamento d'una personalità<sup>953</sup>

L'ideale etico che emerge dalle pagine di Juvalta è debilitato perché ha come unico fondamento la coscienza umana (personale) e la sua capacità di sviluppare un discorso etico coerente. Rimangono del tutto esclusi i «contenuti universalmente validi», vale a dire i «doveri per cui la coscienza di tutti gli individui normali sia sensibile». Il testo di Lamanna che affronta questa carenza è chiarissimo e vale la pena leggerlo integralmente.

la conclusione è che se si vuol fare distinzione tra personalità morale e personalità immorale, non si può sfuggire alla necessità di ammettere dei contenuti universalmente validi, dei doveri per cui la coscienza di tutti gli individui normali sia sensibile; di ammettere dei principii in base ai quali sia possibile stabilire una gerarchia di valori, che consenta di comporre più o meno agevolmente qualsiasi contrasto possa sorgere tra essi, e sia possibile anche distinguere quelli che sono veramente valori di cultura, i valori eterni il cui progressivo arricchimento è il compito che incombe all'umanità nel continuo sviluppo, dai valori contingenti e provvisori<sup>954</sup>

A conclusioni simili, anche se attraverso traiettorie differenti, giungono le pagine rensiane di un importante contributo pubblicato sulla rivista nel 1912, significativamente intitolato *Il Bene*<sup>955</sup>, impegnate ad elaborare una coerente presa di distanza sia dal *formalismo* kantiano che dall'*utilitarismo* etico. Rensi è convinto che il formalismo etico kantiano poggi su basi teoriche insicure. Ma al contrario di molti critici della parte *pratica* della filosofia di Kant, non lamenta soltanto l'assenza del «sentimento» dall'indagine etica e ritiene opportuno confrontarsi direttamente con la filosofia di Benedetto Croce, perché a suo parere essa risulta la massima evoluzione dell'etica kantiana all'interno del dibattito filosofico contemporaneo. Per affermare l'universalità formale della morale è necessario identificare – come fa Kant – la *ragione pratica* con l'etica. Una volta venuta meno tale equazione, il *formalismo* degenera in formula verbale con cui si maschera un paradosso.

Benedetto Croce – scrive Lamanna – ha appunto il merito di aver smontato l'equazione kantiana fra *pratica* ed *etica* avendo rilevato nella sfera dell'attività pratica – oltre alla morale – anche il momento *economico-utilitario*, spezzando così il monopolio dell'attività pratica assegnato al principio etico<sup>956</sup>. Il doppio corno dell'attività pratica scoperta da Croce è per Rensi un'acquisizione scientifica del tutto condivisibile che sviluppa e completa il pensiero etico kantiano. Ma, stando così le cose, risulta incomprensibile il senso dell'affermazione del filosofo napoletano secondo cui

---

<sup>953</sup> Ibid.

<sup>954</sup> Ibid., p. 105.

<sup>955</sup> Giuseppe Rensi, "Il bene", *C.F.*, 6, (1912); il testo di Rensi prende le mosse dal «risultato raggiunto in una precedente investigazione»: "Conoscenza, Volontà e Libertà" e pubblicato nella rivista *Coenobium*, fascicolo ottobre-dicembre, (1912), dove la posizione antiformalistica di Rensi viene esposta in maniera più analiticamente.

<sup>956</sup> Kant identifica *ragione pratica* e *morale*; Croce divide invece la *ragione pratica* in due *distinti*: quello economico e quello morale, entrambi essenziali al circolo spirituale e non risolvibili l'uno nell'altro.

nell'etica non possiamo non dirci kantiani<sup>957</sup>. Asserire che «lo spirito o ragion pratica ha due forme, quella morale e quella amorale o utilitaria» nello stesso tempo, significa dichiarare decaduta «la morale formale»<sup>958</sup> di Kant. La morale di Croce si pone automaticamente fuori dal ragionamento kantiano perché il momento pratico si deve dividere equamente fra un principio morale ed uno pratico-utilitario (amorale).

Tuttavia per comprendere meglio le argomentazioni rensiane è necessario fare un passo indietro. Come arrivano Kant, e i formalisti in genere, a sostenere l'ipotesi della *formalità* della morale? Essi sostengono che la *ragion pratica* si trova in tutti gli uomini come un agente, (espresso nella forma dell'imperativo categorizzante), universalmente valido. Un presupposto che si rivela insostenibile non appena si ammette l'ipotesi che la *ragion pratica* implichi, oltre al *bene*, anche l'*utile*, come fa appunto Croce quando sostiene che lo «spirito pratico» è tanto *morale* quanto *utilitario*. Se le cose stanno come afferma Croce, non è più possibile affermare che dopo Kant, in etica, «siamo tutti kantiani». Nella sfera della *ragion pratica* infatti, oltre al momento «morale», trova posto anche l'«immorale», vale a dire l'«utile», l'«economico» o, come Rensi preferisce chiamarlo, il «male». Una volta scoperta la doppia radice *morale-economica* della ragion pratica, essere *tutti kantiani* in morale implicherebbe dover sostenere l'universalità sia del bene (morale) che del male (utile).

di conseguenza, quando ci troviamo in presenza d'un comando della forma univale, non possiamo più dire: questo è il comando della morale, ma dobbiamo dire: questo può essere il comando della morale, e può essere il comando dell'utile, perché anche questo ultimo, collocato ormai nella ragione, è univale come la ragione stessa<sup>959</sup>

Dunque, in etica, non siamo affatto *tutti kantiani*, perché Croce ha rilevato come il principio della *formalità* – ovvero la «forma universale del comando» come la intende Kant – non esprima solo la peculiarità dell'esperienza etica, ma anche l'esperienza pratico-utilitaria che risulta a-morale. Per comprendere i tratti distintivi dell'eticità quindi «occorre far ricorso ad altro che al carattere della *formalità*»<sup>960</sup>. Ma a cosa precisamente?

L'alternativa classica al *formalismo*, (ciò contro cui il formalismo si è storicamente scontrato), consiste nel tentativo di determinare il contenuto del *bene*. Ma anche questo tentativo si dimostra profondamente instabile e, alla luce di una critica rigorosa, appare addirittura fuorviante. Sono stati molti i filosofi che hanno presentato «la loro deduzione del concetto del bene [...] come una deduzione matematica»<sup>961</sup> e il risultato è stato una babele etica dove ogni sistema pretendeva di avocare a sé la certezza geometrica del suo ragionamento. La maggior parte di questi filosofi si sono convinti «di potere, chiunque abbiano davanti, agire come Socrate coi Sofisti: vale a dire con una serie di argomentazioni che successivamente impongono alla ragione dell'altro, fino a costringere, con ineluttabilità matematica, questa ragione dell'altro ad accettare il concetto del bene che essi si fanno»<sup>962</sup>. Ma codificare apoditticamente il *bene* come fa fare Platone a Socrate nei suoi

---

<sup>957</sup> La citazione è contenuta nel celebre saggio del 1943: Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Bari, G. Laterza, 1943: «dopo la polemica condotta dal Kant [contro la morale eteronoma], nessun filosofo serio può non essere in Etica "kantiano", come dopo il Cristianesimo non è possibile non essere in qualche modo cristiano».

<sup>958</sup> Tesi che, in estrema sintesi, costituisce il cuore dell'etica kantiana.

<sup>959</sup> Rensi, «Il bene», *C.F.*, 6, (1912), p. 587.

<sup>960</sup> Ibid., p. 588.

<sup>961</sup> Ibid., p. 589.

<sup>962</sup> Ibid., p. 590; un ragionamento simile verrà ripreso anni dopo da Gramsci nei *Quaderni* dove però sarà risolto su un terreno differente. Gramsci infatti criticherà l'«errore illuminista» di concepire la generazione e diffusione delle idee solo dal punto di vista



*Dialoghi* risulta, nel migliore dei casi, una pia illusione. È sotto gli occhi di tutti che la rappresentazione del *bene* ha assunto una miriade di forme diverse fra loro nel corso della lunga storia dell'indagine morale. Per questo è necessario criticare e smascherare le pretese dei formalisti, perché il loro tentativo cozza palesemente con l'esperienza storica. Il *formalismo* etico risulta astratto ed inadeguato alle esigenze della concreta esperienza morale e Rensi reputa urgente denunciare l'inconsistenza di chi pretende di affermare i fondamenti del *bene* allacciandoli alla ragione universale «sì da permettere di escludere dalla ragione chi non riconosce come bene quel dato oggetto»<sup>963</sup>.

Rensi si preoccupa di lavorare ad un modello alternativo sia al *formalismo* che al *contenutismo*, proponendo un'indagine etica capace di andare oltre Kant, senza per questo dover riabilitare metodologie ed impostazioni oramai datate. Da Kant è possibile imparare che l'etica ha una radice razionale, ma oltre la sua filosofia pratica è necessario affermare che essa non coincide affatto *toto caelo* con la ragione; che il principio razionale rintracciabile nelle azioni etiche non è né più forte né più evidente di quello che regge le azioni immorali. Non di *etica razionale* bisognerà allora parlare, bensì di «collettività di ragioni» morali, ovvero di una comunità di persone che, in quanto *etica*, si dimostra capace di riconoscersi e legittimarsi reciprocamente.

per Kant, secondo il quale la ragione è una cosa sola con l'etica, è tutta ed esclusivamente l'etica stessa, la morale è il comando della ragione *sic et simpliciter*, il comando della ragione che esiste in tutti ed è quindi universale, e perciò il comando della forma universale – per noi, secondo cui nella ragione c'è così il bene come il male, sicché essa è tanto morale quanto immorale, e quindi il suo comando così morale come immorale, la morale dovrà essere, non più il comando della ragione semplicemente, e quindi del *conventus* delle ragioni, della “collettività di ragionevolezza”, ma il comando di quella ragione che è ragione etica<sup>964</sup>

Non si capisce in cosa precisamente consista l'etica finché si continua a sostenere il paradigma di una *morale razionale* o di una *razionalità morale*. Il *male*, secondo la prospettiva rensiana, non si trova fuori dai domini della ragione, non collide con essa; il virtuoso che segue la *virtù* e il vizioso che segue il *vizio* seguono entrambi i dettami della ragione senza alcuna contraddizione. Questo accade perché non è sul piano della ragione che si deve ricercare la validità del magistero morale, dal momento che la ragion pratica può essere sia morale che amorale. Per Rensi bisogna concludere che il «bene» non è categoria di esclusivo appannaggio razionale. *Bene* è solo ciò «che come bene è conosciuto dagli uomini buoni»<sup>965</sup> mediante la loro personale e complessiva esperienza etica.

Rensi torna così al punto da cui la filosofia moderna era partita. Dal momento che esiste sia una *ragione morale* che una *ragione immorale*, il *bene* è definibile soltanto come «ciò che come tale è conosciuto da coloro in cui esiste tale esigenza, che soltanto nella loro ristretta “collettività di ragioni”, e per questa, vale come ragione, rappresenta la ragionevolezza, mentre per gli altri è una ragione diversa, qualche cosa che non si confà interamente con quella che essi ritengono la ragione normale, e molte volte è senz'altro per essi una eccentricità»<sup>966</sup>.

Concludendo possiamo dire che per Rensi non esiste il «bene», (una realtà conoscibile dagli «uomini logici» esemplificati nella figura del Socrate platonico), e neppure il principio formale

---

dei contenuti ideali e non dei meccanismi egemonici che garantiscono l'elaborazione, la diffusione e il radicamento delle *Weltanschauungen* (comprese quelle etiche).

<sup>963</sup> Ibid., p. 589.

<sup>964</sup> Ibid., p. 592.

<sup>965</sup> Ibid., p. 593.

<sup>966</sup> Ibid., p. 595.

dell'azione buona, (l'imperativo universale di Kant per intenderci). Esistono invece persone che si adoperano per il *male* senza del resto cadere in nessun circolo vizioso da un punto di vista logico. Per il filosofo il prodotto della razionalità pratica è piuttosto ciò che la comunità degli «uomini buoni» riconosce come tale nel momento in cui lo riconosce<sup>967</sup>.

Detto questo sarebbe ingeneroso accomunare la polemica di Rensi contro l'*universalismo formalistico* e il *contenutismo* etico alla svolta dell'*edonismo morale*. Il ragionamento rensiano non ha niente da condividere con chi crede di scorgere nel piacere individuale l'unico parametro capace di determinare ciò che è etico e ciò che non lo è. La comunità degli uomini buoni di Rensi, vale a dire degli individui che anelano al *bene* e cercano di praticarlo, è mossa da una «attrazione» che non è in alcun modo assimilabile all'appagamento del piacere personale. Il *bene* rensiano ha una valenza opposta al piacere edonistico e le due cose possono essere confuse soltanto da chi non tiene presente lo specifico crinale della ragion etica a cui Rensi si riferisce. Una *ragione* del tutto diversa dalla *ragion pratica* di Kant, che non ha niente a che fare con la razionalità in generale, perché si identifica con il «desiderio altruistico» di vedere il prossimo appagato grazie alla nostra azione morale. Il *bene* rensiano condivide con l'impostazione utilitaristica soltanto l'opposizione al *formalismo* e al *contenutismo* etici, ma alla radice il distacco è notevole. Mentre per l'utilitarismo la morale è subordinata agli aspetti pratici della vita individuale o, nel caso del pragmatismo, alle previsioni che l'agente morale proietta sul suo operare, Rensi rintraccia nell'«appagamento altrui» la base incrollabile e vincolante di ogni esperienza etica. In estrema sintesi Rensi individua nell'*altruismo* la struttura portante della *ragione etica*, battendo in breccia sia il *contenutismo*, sia il *formalismo*, sia l'*edonismo*:

orbene: di cose che adunino il doppio carattere di costituire il piacere o l'utile di qualcuno senza essere direttamente quello dell'individuo agente, non ce n'è che una: l'appagamento altrui. Noi abbiamo, adunque, con ciò trovato la definizione che andavamo cercando dell'uomo buono, dell'uomo attivato dalla ragione etica, e nello stesso tempo della ragione etica medesima, del suo contenuto, della materia della morale. L'uomo buono, o attivato dalla ragione etica, è colui che trova il proprio appagamento nell'appagamento altrui<sup>968</sup>

Inserendosi in un solco preciso dell'indagine morale<sup>969</sup> e in un clima generale di riflessione orientato verso la definizione dei *limiti del razionalismo etico*, che porta, in questi stessi anni,

---

<sup>967</sup> esattamente come il «gusto estetico» non è determinabile secondo il rigore delle leggi di ragione. Bello è ciò che emoziona la comunità di persone che per capacità, esercizio e indole hanno affinato ed esercitato la capacità di distinguere il bello dal brutto. Analogamente il bene è ciò che è conosciuto dalla comunità di uomini riconosciuti come buoni.

<sup>968</sup> Ibid., p. 601; nella nota 1 di pagina 601 Rensi attacca il tentativo crociano «di condannare nel blocco di tutti i principi materiali della morale anche quello dell'altruismo» che invece risulta l'unico principio capace di offrire uno spessore autonomo alla morale. L'attività etica e quella utilitaria sono di natura diversa anche se ambedue rientrano nella sfera della *ragion pratica*: «l'attività etica è ciò che sta di fronte all'attività utilitaria come qualcosa di fondamentalmente e nativamente diverso. Se, dunque, quest'ultima è egoismo, la prima, che dev'essere alcunché di diverso per natura da essa, non potrà essere che l'opposto dell'egoismo, cioè altruismo», ibid., p. 602.

<sup>969</sup> Rensi indica due hegeliani (Royce e Green) come capofila della teoria morale dell'«altruismo», corrente alla quale in questo articolo egli aderisce esplicitamente. Royce trova l'essenza della morale nella fedeltà che risolve il conflitto tra la «volontà propria» e l'altrui, tra la «volontà personale» e la «volontà sociale», perché da un lato viene appagato il bisogno sociale della «volontà generale», dall'altro non si escludono i bisogni dell'io, dell'«uomo interiore», «che si sente glorificato mediante il suo sacrificio, innalzato nel suo rinunciare a sé». Quella di Royce insomma è – scrive Rensi – una diversa formulazione della teoria sull'altruismo. Ma risulta ancora più interessante il pensiero di Green che conferma le tappe dell'identificazione fra morale e altruismo. Anche per Green infatti «si inizia con una piccola cerchia, la famiglia per esempio», poi la cerchia dell'«altrui» si allarga «fino ad abbracciare, con la manifestazione più alta della ragione etica medesima, l'umanità, meta questa a cui la stessa logica interiore del principio «appagamento nell'appagamento altrui» [...] ineluttabilmente spinge». Anche in Green «ciò adunque in cui esiste l'attività della ragione etica, a differenza della ragione utilitaria, ossia di quella del piacere, della «brama», ciò che costituisce il contenuto, necessario a determinarsi, della morale, si presenta anzitutto come il fatto di trovare appagamento nell'appagamento altrui», ibid., p. 602, p. 606, p. 607.

Juvalta a riflettere sulla necessità della ragione di «moderare le proprie pretese» in campo etico, Rensi rielabora il tema dell'«altruismo» facendone il nerbo della *ragione etica*. Lo studioso si allontana dal *formalismo*, da ogni fondazione *ontologica* ed *oggettivista* dell'etica e dall'*utilitarismo* elaborando una prospettiva etica centrata sull'«altruismo» risultante come il vero contenuto della morale, o meglio della *ragione etica*, che nella

possibilità di sacrificare e superare il nostro immediato piacere, di vincere le suggestioni di esso, di disciplinarci così che tale vittoria ci venga abituale – ed in ciò appunto unicamente consiste il miglioramento di sé – è dunque una cosa sola con la possibilità di fare della soddisfazione altrui la propria soddisfazione<sup>970</sup>

Un corollario del discorso di Rensi, (evidentemente non in linea con le ricerche di altri autori come Bonatelli ed Aliotta), è rappresentanto certamente dal fatto che risulta impossibile indicare un nucleo stabile di valori ideali, dal momento che la morale consiste nel diuturno perfezionamento di sé attraverso il costante esercizio dell'«altruismo». Tuttavia il perfezionarsi si presenta ad ogni uomo sotto un aspetto particolarissimo ed irripetibile, perché «diverse e spesso opposte» sono le «concezioni di vita»<sup>971</sup> e molteplici sono i modi di essere altruisti. Eppure il pluralismo, o per meglio dire l'individualizzazione delle possibilità di perfezionamento, non implica affatto l'adesione al relativismo spicciolo di certi banditori della liquidazione morale. Rensi su questo punto dimostra una chiarezza rara, ricavando dalla teoria dell'«altruismo» e del «miglioramento di sé» una base sicura per affermare l'*universalità* dell'ideale etico:

L'insieme, cioè il complesso delle consacrazioni di ciascuno al proprio perfezionamento in quella direzione in cui la sua concezione della vita lo spinge a cercarlo, costituisce il Bene nella sua totalità, ossia, come abbiamo avvertito altrove, ciò a cui soltanto si può dare il nome di universale etico<sup>972</sup>

Non esiste un modello unico morale, perché se qualcosa può essere ridotto ad unità si tratta soltanto dell'esigenza di perfezionarsi moralmente: esigenza che si presenta ad ognuno sotto un certo rispetto, diverso da tutti gli altri. In nessun caso quindi è concesso parlare di *relativismo*. La «realtà spirituale» è «una» anche se non si esprime mai nella medesima maniera, ma anzi «mette variamente capo nei singoli, e in ognuna di queste, quasi a dire sue varie foci, si sforza di raggiungere uno sviluppo sempre maggiore, estrinsecando nell'insieme tutta la gamma infinita delle sue virtualità»<sup>973</sup>. Il suo «altruismo plurale» non intacca affatto l'esigenza all'unità della morale, tutt'altro! Le singole (ed irripetibili) esperienze morali sono differenti fra loro, eppure risultano collegate da un filo rosso, esattamente come il lavoro degli operai in una fabbrica sembra *prima facie* frammentario, ma in realtà è un lavoro composito e finalizzato ad un progetto comune di cui i singoli ignorano il *telos*:

sicchè per noi uomini, il bene non esiste come qualche cosa di già fatto e in sé completo, ma come qualche cosa da farsi e da costruirsi, e noi, in quanto persone morali, siamo veramente gli operai d'un'immensa fabbrica, ognuno dei quali edifica sopra il suo capo, sempre più in alto, ma nessuno dei quali conosce il disegno complessivo, che pure contribuisce ad eseguire e che esce progressivamente realizzato dall'insieme delle opere di tutti<sup>974</sup>

---

<sup>970</sup> Ibid.

<sup>971</sup> Ibid., p. 611.

<sup>972</sup> Ibid.

<sup>973</sup> Ibid.

<sup>974</sup> Ibid., p. 612.

La collaborazione di Rensi alla rivista non è sistematica e, come abbiamo visto, si discosta in più punti<sup>975</sup>. Ma il suo intervento risulta di fondamentale importanza perché la critica del *formalismo* etico e l'alternativa basata sull'esperienza morale dei singoli da lui proposte scavano in profondità nel dibattito dell'epoca e forniscono inediti strumenti di analisi al progetto di un'etica incentrata sulla persona.

## 6 Ethos e kratos: nuovi problemi di fronte alla guerra

Come abbiamo notato l'indagine etica rappresenta una preoccupazione per De Sarlo, Aliotta, Calò, Lamanna, Rensi e per gli altri scrittori che lavorano o collaborano con la *Cultura Filosofica*. Tuttavia, con il precipitare degli avvenimenti bellici del 1914, il ragionamento morale condotto fino a questa data non sembra essere più sufficiente e l'indagine s'appunta su nuovi problemi.

La guerra imprime al discorso etico la necessità di dover rendere conto di una vicenda storica che rimescola profondamente le carte e che intacca molte delle certezze di un'intera epoca insinuando addirittura l'idea – fino ad allora ritenuta conquista definitiva del progresso e del pensiero – che fra *etica e politica, morale e diritto, valore e forza* esista un'organicità e una circolarità indiscutibile.

Del resto con la guerra anche la polemica condotta fino a questo punto con i nuovi idealisti italiani si fa più cruenta. In campo non ci sono più soltanto questioni teoriche. La guerra si svolge anche sul livello di un *Kulturkampf* assai duro, una lotta fra blocchi ideologici senza precedenti. In questo nuovo scenario l'idealismo classico tedesco di Fichte ed Hegel viene additato, da parte di una certa cultura italiana del tempo, come la radice ideologica e culturale della volontà di dominio e di aggressione imperialistica dei tedeschi. La vecchia polemica con Gentile, e soprattutto con Croce, si carica a questa data di implicazioni nuove e sulle pagine della rivista desarlana trova largo spazio l'immagine di un Croce simpatizzante – per non dire aperto sostenitore – dei tedeschi.

I bollettini dal fronte impongono con urgenza una presa di posizione immediata alla quale la *Cultura Filosofica* non si sottrae dedicando molte energie per decodificare, in termini filosofici, la guerra in corso e le sue implicazioni speculative ed etico-politiche.

Il primo punto da confutare è l'idea secondo cui chi è potente da un punto di vista militare e politico possa e debba legittimamente primeggiare sui suoi avversari. Quando gli esponenti politici (e culturali) degli Imperi centrali, (in primo luogo della Germania), rivendicano il diritto alla violazione dei codici etici e di diritto in virtù della loro forza economica e militare, confondono due piani che la cultura filosofica occidentale ha insegnato in millenni di storia a tenere distinti. Non scindere *ethos* e *kratos* non significa soltanto affermare la cultura del «cannone 420»<sup>976</sup> come matrice di ogni possibile diritto, ma soprattutto misconoscere la valenza dei valori etici universali come realtà distinte dal mero esercizio della violenza militare e della supremazia politica.

La guerra offre dunque l'occasione a De Sarlo e ai suoi collaboratori di mettere a frutto le ricerche etiche elaborate negli anni precedenti facendole funzionare da griglia interpretativa, stabilendo così un circolo virtuoso fra la teoria e la sua applicazione pratica, cosa che fa avanzare notevolmente il dibattito costringendolo a misurarsi con nuovi problemi.

---

<sup>975</sup> Questo principio in etica – sostiene Rensi – è quello che Bergson chiama «evoluzione creatrice». Secondo questa prospettiva «Dio» coincide con il «Bene» e con la «Ragione etica»: «quella stessa che è in noi, ma che in noi [...] non si esaurisce, anzi ci trascende, né è da noi creata, ma anzi essa crea noi come esseri morali», ibid., p. 612.

<sup>976</sup> Espressione con cui diversi autori della *Cultura Filosofica* designano tra il 1914 e il 1917 la «filosofia della forza» tedesca.

È il Direttore a marcare la linea e a segnalare l'urgenza di cimentarsi con l'esperienza bellica a partire dall'analisi della *nazione*. Nell'articolo *Lo spirito nazionale*<sup>977</sup> viene affrontato il problema della *nazione*, della sua formazione, del suo valore, ma anche dei limiti ad essa ascrivibili e della necessità di evitare la degenerazione a nazionalismo imperialistico che le cronache belliche testimoniano così crudamente. È Giuseppe Rensi a lavorare analiticamente su questa traccia, sviluppando la denuncia contro l'idealismo filosofico e in particolare verso il *neutralismo* crociano. La posizione di Croce risulta pernicioso soprattutto perché si fonda sull'uguaglianza fra «forza» e «diritto»<sup>978</sup>, uguaglianza che vale a giustificare la cultura militarista del «cannone 420» e, in una parola, la legge del più forte e del meglio armato.

Lamanna interviene sulla medesima lunghezza d'onda con un terzo lungo articolo su *L'amoralismo politico*<sup>979</sup>, impostando il problema sulla base di un solido approccio storico. Anch'egli lavora sulla distinzione e sull'autonomia della *morale* rispetto alla *politica*, anzi, a dire il vero, centra il suo intervento sulla precisazione della loro relazione, ricordando che *politica* e *morale* stanno nel rapporto di mezzo e fine. Si tratta di due momenti parimenti dignitosi ma, in opposizione ai teorici *a-moralisti*, Lamanna riconosce un fine *teleologico* immanente alla dimensione politica che la rende intrinsecamente etica.

Eppure lavorare sull'autonomia e sul carattere personale dell'indagine morale non basta per comprendere i caratteri specifici di un tempo storico in cui i conflitti fra potenze assumono il profilo di una *Coflagrazione spirituale*<sup>980</sup>. Oltre al discorso etico strettamente inteso sarà allora necessario muoversi anche sul terreno di una precisa idea della storia umana, per evitare di perdere il senso del tema morale relegandolo ad affare privato sganciato dai concreti interessi politici e storici in gioco. Soltanto indicando i modi e i tempi in cui i valori fondamentali agiscono nel corso della storia è possibile salvaguardare la morale dal pericolo di essere ridotta a mera utopia o peggio ad anfratto privato ed ermeticamente rinchiuso nelle singole coscienze. Su questo punto è De Sarlo a riprendere il filo del discorso, puntualizzando con estrema chiarezza che un sondaggio sul nesso storia-etica risulta a questa data inderogabile. La rilevanza e la centralità della «persona» morale non deve impedire al filosofo di mettere a fuoco la storia e di scorgervi un certo ordine razionale:

la storia umana non è, come sognano alcuni, un caos o un groviglio di fatti a cui solo per un atto d'arbitrio individuale possa essere attribuito un significato; certo la storia non si svolge in senso, per così dire, rettilineo, e nemmeno presenta nel ripetersi dei fenomeni quella costanza e regolarità che si riscontrano nella natura esterna, ma presenta però anch'essa un *ordine* il quale, se pur si sottrae ad una considerazione superficiale e se è profondamente differente da quello del mondo fisico, non è meno reale e meno significativo<sup>981</sup>

Nella storia è quindi possibile isolare uno sviluppo, un «moto progressivo» – come lo definisce esplicitamente De Sarlo – che non può essere considerato il frutto di fattori contingenti e accidentali. Ciò può apparire paradossale da parte di un autore in polemica sia con i teorici positivisti del *progresso*, sia contro le argomentazioni dei filosofi della storia hegeliani, ma la contraddizione è solo apparente. Innanzitutto De Sarlo specifica i termini e spiega che quando si parla di «sviluppo» e di «progresso» spesso si corre il rischio di riferirsi più ad «impressione

---

<sup>977</sup> De Sarlo, «Lo spirito nazionale», *C.F.*, 3, (1915).

<sup>978</sup> Rensi, «Forza e diritto», *C.F.*, 3, (1915).

<sup>979</sup> Lamanna, «L'amoralismo politico», *C.F.*, 6, (1916).

<sup>980</sup> Lamanna, recensione di *La conflagrazione spirituale*, di Francesco Orestano, *C.F.*, 2, (1916).

<sup>981</sup> De Sarlo, «Lo spirito nazionale», *C.F.*, 3, (1915), p. 193.

generale» che ad una visione «chiara e netta del contenuto»<sup>982</sup>. In secondo luogo il filosofo di Potenza si dimostra consapevole che non è facile individuare i criteri con cui poter analizzare i vari gradi dell'evoluzione civile, e che risulta pressoché impossibile accordare uniformità alla determinazione della «scala dei valori storici»<sup>983</sup>. La ricerca sul campo della filosofia della storia condotta da De Sarlo è molto più cauta rispetto a quella di positivisti ed idealisti, dato che rende esplicita l'impossibilità di parlare di un «fine o di un termine a cui tutto il corso della storia umana sarebbe rivolto»<sup>984</sup>. Tuttavia rimane fermo che la «vita storica umana» ha bisogno di certe condizioni insostituibili, negate le quali, si scivolerebbe in un abisso di barbarie. In altre parole, fatte le dovute premesse, sarà infine pur necessario trovare un senso alla storia dell'uomo:

ma quando si è ammesso tutto questo non si è perciò in diritto di negare 1.° che vi sono dei fini i quali sembra debbano essere necessariamente conseguiti, tanto che una gran parte dell'attività storico-sociale degli aggregati umani è rivolta al conseguimento di essi; 2° che vi sono delle uniformità e delle corrispondenze tra i cicli di vita storica dei vari popoli che non possono non essere presi in considerazione<sup>985</sup>

Su questa linea il Direttore sviluppa l'indagine relativa al significato della *nazione*, abbozzata sul terzo fascicolo del 1915, svolgendola alla luce della necessità di stabilire precisi rapporti fra *storia* ed *etica*. L'idea di *nazione* assolve una precisa funzione nella storia umana, dal momento che si tratta di uno dei fattori di civilizzazione da cui la considerazione storica non può prescindere. La *nazione* acquista, nell'indagine di De Sarlo, i connotati di agente etico, risultando la cartina di tornasole che indica lo «stato di maturità della vita storica umana»<sup>986</sup>.

E sono proprio i concetti di *nazione* e *nazionalità* che costituiscono la cornice storico-filosofica del problema morale, offrendone uno sbocco etico-politico al discorso morale altrimenti destinato a risolversi in monadismo etico. Non è un caso che De Sarlo parli in primo luogo di *nazione* e non di *Stato* o *società*. Dalla scelta di questo lemma appare già chiaro il netto distacco con la concezione sociologica dei positivisti e con la concezione dello stato etico degli hegeliani. La *nazione* è un soggetto storico nel cui ambito le coscienze morali personali si muovono con piena responsabilità e autonomia e non vengono riassorbite, o annichilite, come invece avviene nella *società* di Émile Durkheim o nello *Stato* di Hegel. La nazione nel discorso desarlano diventa l'anello di congiunzione tra l'agente morale e il contesto etico-politico fuori del quale le singole persone morali sono inconcepibili o isolate e mute.

La *nazione* è una struttura che non si trova in natura e non sembra essere né un'entità di ragione né un dato empirico. Essa rappresenta piuttosto la «forma in cui l'umanità tende ad articolarsi e a fissarsi nella sua esistenza storica»<sup>987</sup>, vale a dire il dispositivo grazie al quale viene resa possibile e operativa «l'attuazione dei più alti valori»<sup>988</sup>. La *nazione* desarlana è quindi il punto di incontro fra *morale*, *politica* e *storia*; è attraverso la costituzione civile che l'uomo mette a punto strategie di intervento e di prassi morale sempre più elevate ed adeguate. Il Direttore comprende quindi che è

---

<sup>982</sup> Ibid., p. 194.

<sup>983</sup> Ibid.

<sup>984</sup> Ibid.

<sup>985</sup> Ibid.; delle «uniformità» e «corrispondenze» molto diverse e polarmente distanti da quelle che i positivisti come Comte e Spencer avevano creduto di potere affermare con sicurezza, ma si tratta pur sempre di un'interpretazione forte del farsi storico.

<sup>986</sup> Ibid.

<sup>987</sup> Ibid., p. 195.

<sup>988</sup> Ibid.

necessario prendere le distanze da due particolari prospettive interpretative del concetto di *nazione*: la *mistica* e la *meccanica*.

La *nazione* non costituisce certamente un prodotto per giustapposizione di singoli individui isolati, ma non ha neppure senso parlare di uno spirito che condiziona i singoli prescindendo da essi e precedendoli. La *nazione* desarlina ha uno spessore spirituale ma non mistico. Essa è infatti il risultato combinato di tutti gli influssi che l'ambiente fisico, morale e culturale esercita su una determinata collettività in continuo progresso. Nella prospettiva desarlina l'*individualità* e la *persona* assumono una rilevanza strategica; fra *individuale* e *universale* non si viene a creare, neppure in questo caso, alcuno iato. Al contrario, alla radice della sensibilità nazionale, (e in particolar modo nel processo genetico della sua formazione), le individualità, lungi dall'essere schiacciate o conglobate, giocano un ruolo decisivo:

solo nel momento che nella coscienza di ciascun singolo prende radice la rappresentazione della totalità di cui egli fa parte, ha veramente origine la coscienza nazionale e perciò stesso la nazione vera e propria, perché questa vive, si svolge e prospera solo in certi atteggiamenti caratteristici dello spirito<sup>989</sup>

La posizione di De Sarlo appare lontana dalle altre teorie sulla *nazione* di matrice positivista e romantica. Da una parte ci sono i sostenitori dell'idealismo, (e del romanticismo in particolare), i quali concepiscono lo *spirito nazionale* come un'entità logicamente preesistente agli individui, dall'altra gli allievi di Durkheim, che arrivano per altra via ad un'analoga riduzione e stabiliscono la subalternità degli individui alla «società». Per De Sarlo, invece, la coscienza nazionale si forma storicamente e come tale non può essere altro che un acquisto lento e graduale, stimolato nelle masse dall'azione esercitata, almeno in una fase iniziale, da «quei pochi» che seppero interpretare – e di conseguenza suscitare e stimolare – «interessi collettivi». A suo parere ogni elemento, (etnia, religione, lingua, ecc.), concorre a caratterizzare la *nazionalità* ed essa trova fondamento essenzialmente sulla coscienza storica e sul carattere identitario e comunitario che alberga nel sentimento e nei valori delle persone.

De Sarlo è ugualmente distante da ogni ipotesi collettivista e nel suo discorso etico-politico agisce il presupposto tipicamente liberale dell'attenzione all'individuo. Non è però un pregiudizio «atomistico-contrattualistico che gli fa respingere una concezione dello stato collettivista e totalitaria, bensì il timore della statolatria, dello stato Leviathan che tutto divora e la cui legge sostituisce la legge morale»<sup>990</sup>. Agisce qui la medesima sensibilità filosofica che abbiamo visto operativa nei diversi campi della gnoseologia, dell'epistemologia:

come [De Sarlo] combatterà il concetto di spirito inteso come un *prius*, come qualcosa che precede e condiziona nell'ordine ideale gli spiriti individuali, così respinge nettamente lo stato com'entità per sé stante al di là del bene e del male, come valore assoluto, come ultimo fine di cui gli enti concreti individuali debbono considerarsi mezzi<sup>991</sup>

La *nazione* non può essere intesa come entità diversa e separata dagli individui che la compongono. Essi a loro volta non possono essere considerati come atomi dispersi nel vuoto, e neppure come mattoni che una intelligenza ordinatrice esterna organizza in comunità. Al contrario – ribaltando il discorso sullo «stato etico» di Hegel e sulla «società» di Durkheim, – De Sarlo sostiene che la

---

<sup>989</sup> Ibid., p. 194.

<sup>990</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 156.

<sup>991</sup> Ibid.

nazione «vive ed opera nella coscienza e per la coscienza degli individui», dal momento che sono proprio gli *individui* i fermenti insostituibili e insopprimibili dell'esperienza comunitaria.

Gli stessi individui, oltre ad essere gli «enti reali per eccellenza» della *nazione*, sono portatori di un'altra qualità essenziale che non deve mai essere messa da parte. Essi, infatti, sono «fini» e non possono mai «esser assunti all'ufficio di mezzi»<sup>992</sup>. Il chiaro richiamo a Kant è in questo contesto funzionale alla critica delle posizioni che esaltano l'universale politico a discapito dell'individuo. La concezione politica desarlana non lascia spazi ad ambigue mancanze di responsabilità: nessun atto di disonestà, falsità o inganno, nessuna violazione della giustizia può essere giustificata con la scusa del bene della nazione. Ci sono dei casi in cui si può ricorrere alla violenza e all'inganno – come fa notare Machiavelli nel *Principe* – ma si tratta di situazioni al limite dell'accettabilità; e in ogni caso nessuna palese violazione di carattere etico può mai essere elevata a generalità e non rappresenta un dovere vincolante. Va da sé che ogni indirizzo che concepisce lo spirito nazionale come entità a sé stante, come un «reale *sui generis*» che sovradetermina gli individui riducendoli a semplici *mezzi*, non può che trovare l'ostilità di desarlana e della *Cultura Filosofica* in nome della conciliazione dei diritti dell'universale politico e dell'individuale personale.

Non bisogna dimenticare che queste riflessioni vengono intraprese nel corso dei drammatici avvenimenti bellici e per rispondere a quelle teorie che giustificano i costi umani della guerra in nome di più elevati interessi.

Ma torniamo all'elaborazione del concetto di «nazione» e al tentativo desarlano di proporre una coerente alternativa al nazionalismo teorico all'epoca in voga. Ogni nazione ha certamente «il diritto e anche il dovere non solo di affermar se stessa, ma di accrescere la sua potenza, di cercar la gloria e di farsi valere nel mondo». Ma non si tratta di un diritto illimitato e legittimato a violare «ogni norma regolante i rapporti fra nazioni»<sup>993</sup>.

La grandezza nazionale non si ottiene opprimendo gli altri popoli, ma estendendo le proprietà spirituali degli individui che la compongono e capitalizzando gli elementi meritori della tradizione nazionale.

De Sarlo individua quindi un circolo virtuoso fra l'attività degli individui e la tradizione nazionale. Ogni nazione opera lasciando «impronte del proprio valore [...] nel mondo e registrate nella storia»<sup>994</sup>, opere i cui agenti sono le persone che rivestono quindi un ruolo fondamentale nel rafforzamento della patria. De Sarlo non nega neppure che sia giusta la concorrenza fra le nazioni e che ogni nazione aspiri ad imporsi «alla considerazione del mondo»:

una nazione pertanto acquista tanto più diritto all'esistenza, quanto più, esplicitando la sua attività in tutte le direzioni, sa farsi valere imponendosi alla considerazione del mondo. Ma primo requisito – ricordiamolo bene – per un'azione feconda e per un riconoscimento effettivo da parte del mondo è che la nazione si senta e sia, almeno nello spirito, indipendente, avendo coscienza sicura della propria dignità e del proprio valore<sup>995</sup>

L'idea di nazionalità assurge a «idea-forza» capace, in virtù del suo valore dinamico, di operare profondamente nella storia facendo leva sull'operatività dei suoi componenti e sul bagaglio tradizionale dei suoi avi. Il principio di nazionalità non può essere concesso dall'alto o negoziato, si

---

<sup>992</sup> De Sarlo, «Lo spirito nazionale», *C.F.*, 3, (1915), p. 207.

<sup>993</sup> Ibid., p. 208.

<sup>994</sup> Ibid., p. 202.

<sup>995</sup> Ibid., p. 203.



tratta insieme di un diritto e di un'esperienza irrinunciabile che deve essere guadagnata contando sulle proprie forze.

Neppure di fronte al grande ed attuale tema della guerra De Sarlo sembra tirarsi indietro. A volte una nazione – scrive il filosofo di Potenza – per «imporsi alla considerazione del mondo» dovrà affrontare anche la sfida del confronto militare:

si viene così, mi pare, alla conseguenza che nessuna collettività può assurgere veramente al grado di organismo nazionale libero, autonomo, avente propria dignità e valore, senza la guerra<sup>996</sup>

De Sarlo smonta così non solo l'ideale pacifista, bensì anche l'ipotesi di un diritto internazionale capace di ricomporre i conflitti. Non si capisce infatti come sia possibile che organismi internazionali artificiali, strutturati in «congressi», possano mettersi di traverso al percorso storico delle nazioni emanando semplici «decreti». Gli «arbitri», le «convenzioni» e gli «accordi» non possono nulla contro la realtà dei fatti e l'esigenza delle comunità nazionali di affermarsi sullo scenario della politica internazionale. I «concerti diplomatici» possono talvolta mediare conflitti, imporre decisioni transitorie, ma non possono creare coscienza nazionale dove assente o farla sparire dove operante e non possono neppure frenare l'ascesa o la decadenza delle nazioni stesse.

De Sarlo mette lucidamente in luce i meccanismi conflittuali fra le nazioni, ma ciò non equivale affatto ad affermare l'inefficacia e l'impotenza del *dover-essere*. Indagare con realismo le ragioni dei conflitti fra stati e ragionare sulle necessità delle comunità nazionali permette a De Sarlo di affrontare meglio il nesso *ethos-kratos* e di poter criticare la condotta di certe nazioni rispetto alle altre senza del resto cadere nel circolo in cui incorrono le semplici motivazioni pacifiste e umanitarie: se vi sono «norme assolute» valevoli a limitare il potere dei singoli individui – si interroga il Direttore – non si capisce la ragione per cui ciò non possa e debba valere anche per i rapporti inter-statali:

non vi è ragione che norme analoghe siano negate per la limitazione della potenza nazionale; anzi, una volta che le nazioni non sono entità per sé stanti, ma esistono negli individui, una volta che esse non rappresentano che forme di elevazione della vita spirituale, si capisce perfettamente come debbano esser regolate da quelle norme che rendono possibile l'esplicazione delle attività superiori degli spiriti personali<sup>997</sup>

Vengono qui rinsaldati i punti di contatto tra *etica* e *politica* su un piano diverso dal moralismo fine a sé stesso. Ciò avviene in pieno conflitto mondiale, ovvero nel corso della «più strepitosa guerra che la storia ricordi»<sup>998</sup>. Proprio la brutalità della guerra sembra essere la più energica e dolorosa smentita all'ideale di un'unità fra *politica* e *morale*, legame messo in discussione dalla pretesa di un popolo di assumere la «direzione economica e culturale di tutto il mondo»<sup>999</sup>. Eppure De Sarlo si eleva contro il pangermanesimo bellicista insistendo proprio sulla violazione del nesso fra *morale* e *politica*, e sulla necessità di rendere in ogni punto armonici il momento dell'*ethos* con quello del *kratos*<sup>1000</sup>. Il filosofo di Potenza compie questa operazione lavorando ad un più alto concetto di

---

<sup>996</sup> Ibid., p. 204.

<sup>997</sup> Ibid., p. 209.

<sup>998</sup> Ibid.

<sup>999</sup> Ibid.

<sup>1000</sup> Il giudizio negativo di De Sarlo sulla dirigenza politica tedesca è netto. La sua critica non si accoda però alle posizioni dell'interventismo corradiniano ma s'appunta su una sottile analisi teorica che scorge, dietro al belletto culturale di cui si fregia la *Führung* tedesca, la realtà nefasta di una mentalità di cieco dominio: «evidentemente i dirigenti la vita politica sociale e culturale tedesca hanno creduto di poter regolare il mondo umano (secondo l'idea germanica) presso a poco come il meccanico regola un qualsiasi apparecchio o sistema di forze materiali, come se nessuna differenza esistesse tra le forze brute e gli organismi nazionali,

«diritto internazionale», il quale risulta incentrato non tanto sulle capacità mediatrici della politica diplomatica, bensì sull'importanza dell'esperienza etica, che trova la sua radice nella personalità morale e nella fondazione delle comunità nazionali.

Sullo stesso fascicolo, in continuità con il discorso di De Sarlo, interviene Giuseppe Rensi con uno scritto intitolato *Forza e diritto*. Rensi muove proprio dalla demarcazione tra *forza* e *diritto* tracciata da De Sarlo. L'affermazione che i due momenti non coincidono non può rimanere una questione puramente teorica. L'opposizione alle teorie che scindono *ethos* e *kratos* e che subordinano l'etica al momento della forza, non può risolversi in discussioni accademiche, ma deve prendere la forma di una coraggiosa petizione della coscienza civile in aperta opposizione alla barbarie in cui l'Europa sta scivolando:

una delle molte teorie che la guerra presente sta rovesciando, è quella – nata anch'essa dalla dedizione alla *Kultur* germanica [...] che il diritto sia una cosa sola con ciò che abbiamo la poscenza di fare e quindi realmente facciamo<sup>1001</sup>

Del resto gli avvenimenti bellici rovesciano la teoria, bandita in Italia da Croce<sup>1002</sup>, che *diritto* e *forza* coincidano. Croce non comprende che la realtà dei fatti rovesci un simile assunto e che la guerra in corso assesti un «colpo mortale» alle pretese lezioni filosofiche<sup>1003</sup>.

Da questa angolatura Rensi bersaglia il *neutralismo* crociano, perché esso non fa che risolversi nel «disconoscimento, (pratico, se non teorico), che il diritto abbia un significato e un valore in sé, indipendentemente e all'infuori della misura di potenza e di forza che questo o quel popolo possiede»<sup>1004</sup>. Propagandare posizioni neutraliste in un momento buio come quello vissuto dall'Europa durante la guerra, significa disconoscere il fatto che il *diritto*, essendo «diverso dalla forza», sia in grado di «chiamare intorno a sé» la *forza* di cui necessita per affermare il suo «valore intrinseco». Dunque Rensi attacca Croce perché dietro le sue posizioni neutralistiche si scorge una concezione sorda alle istanze del diritto. Cosa si deve fare di fronte ad un'aggressione come quella compiuta dalla Germania contro il Belgio neutrale? Chi sostiene, (come Croce), che *ethos* e *kratos* non sono distinti e distinguibili, risponderà: «niente!»; chi invece ripone fiducia nella loro distinzione sosterrà che il *diritto*, possedendo una dimensione autonoma e distinta rispetto al momento della *forza*, si dimostra capace di attirare a sé le energie indispensabili per far fronte all'arroganza del *kratos* tedesco.

La teoria crociana trova una sonora smentita proprio nelle vicende belliche che hanno sconvolto l'Europa. Se fosse vero che *ethos* e *kratos* sono una stessa cosa, infatti, la Russia non si sarebbe mossa in favore del *diritto* della Serbia a non essere invasa, l'Inghilterra non avrebbe fatto nulla contro l'aggressione del Belgio e l'Italia non avrebbe abbandonato il suo iniziale *neutralismo* scendendo in campo per contrastare il *pangermanesimo*.

---

che pure risultano di persone dotate di ragione e di volontà». Anche sulla denuncia (profetica!) secondo cui non esiste alcuna superiorità nazionale, il testo desarliano non difetta in chiarezza: «ciascuna [nazione] attraverso l'evoluzione storica ha dispiegato attività, compiuto uffici, ed è andata poi assumendo una fisionomia così caratteristica da sfuggire a qualsiasi comparazione con le altre; ciascuna delle nazioni veramente storiche, fornita com'è di attitudini speciali, reca e può tuttora recare proficuamente il proprio contributo allo sviluppo della civiltà, senza che si possa sempre asseverare che l'una valga in tutto più dell'altra», *ibid.*, p. 210 e p. 211.

<sup>1001</sup> Rensi, «Forza e diritto», *C.F.*, 3, (1915), p. 216.

<sup>1002</sup> Croce promuove una tale teoria parecchi mesi dopo l'inizio della guerra, nell'ultimo fascicolo del 1914 della *Critica*.

<sup>1003</sup> «la verità è che questa dottrina, secondo cui il diritto non è già un carattere che qualifica una parte della nostra attività, fondamentale, irreducibile, non definibile in termini diversi da quelli appunto di diritto, qualità che è propria d'una certa nostra attività reale o possibile; ma secondo cui il diritto è invece risolubile e definibile in termini d'ogni nostra attività effettivamente possibile, di forza, di potenza [...], tale dottrina ha ricevuto dalla guerra in corso un colpo mortale», *ibid.*, p. 217.

<sup>1004</sup> *Ibid.*

Dal carteggio Croce-Vossler<sup>1005</sup> e dalle *Pagine sulla guerra*<sup>1006</sup> sappiamo che il rapporto di Croce con la cultura tedesca, (rapporto ancora da ricostruire, soprattutto sotto il rispetto della ricezione di Croce in Germania nei primi anni del secolo), va ben al di là dell'immagine semplicistica di «quinta colonna» tedesca in Italia. Ma al di là di ciò, è interessante mettere in rilievo come Croce, con il suo ambiente culturale<sup>1007</sup>, sia diventato agli occhi di molti, (Rensi incluso), il paladino della causa tedesca e il sostenitore del «clima di generale esaltazione in cui si trova attualmente lo spirito del popolo tedesco»<sup>1008</sup>. In una recensione alla traduzione dei fichtiani *Discorsi alla nazione tedesca*<sup>1009</sup> la radice del pangermanesimo viene fatta ricondurre all'idealismo classico tedesco.

La «coscienza nazionale dei Tedeschi», secondo l'autore, risulta in buona sostanza «prodotto di una lenta e secolare elaborazione»<sup>1010</sup>, che coincide per l'appunto con la nascita e l'avvento dell'idealismo teorico e la sua affermazione come indirizzo culturale egemonico in Germania<sup>1011</sup>.

Tuttavia, non solo gli idealisti, con la loro idea di «stato etico» e «nazione tedesca», ad avvallare l'ideologia pangermanista. Persino la voce contemporanea più autorevole della cultura tedesca, – non certo riconducibile alle posizioni idealistiche di Hegel e seguaci –, in un testo del 1915, si lascia andare a posizioni radicalmente nazionalistiche, dove si legittima l'utilizzo della forza per far prevalere una cultura e una civiltà ritenuta superiore. De Sarlo segnala con amarezza che perfino Wundt, con il saggio *Die Nationen und ihre Philosophie*<sup>1012</sup>, prende posizione in difesa della cultura del «cannone 420». De Sarlo non disconosce il debito con il filosofo e psicologo tedesco a cui anzi riconosce il merito «di aver mostrato la necessità di fondare qualsiasi costruzione metafisica sopra una larga base di conoscenze positive»<sup>1013</sup> e di aver, nel contempo, mantenuto accesa la «fiamma speculativa» coniugando l'indagine filosofica con la psicologia empirica. Ma a maggior ragione

<sup>1005</sup> Croce, *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, Bari, Laterza, 1951.

<sup>1006</sup> Croce, *Pagine sulla guerra*, Napoli, R. Ricciardi, 1919.

<sup>1007</sup> A questo proposito è interessante indicare la recensione scritta da Capone Braga: Cfr., Capone Braga, *Il valore degli ideali*, di B. Giuliano, C.F., 1, (1916). L'autore, sulle orme di Nietzsche, (un altro autore tedesco – sia detto per inciso – non certo apprezzato sulle pagine della rivista a causa del messaggio di rottura con le tavole dei valori tradizionali e del suo programma nichilista), lavora a sciogliere l'obbligazione morale nella «volontà di potenza» del soggetto oltremistico. Anche Giuliano stabilisce il nesso bene-forza, dove la forza è da intendersi come il dominio dell'individuo su se stesso, «energia di volontà», «affermazione di vita» e, specularmente, il nesso male-debolezza, vale a dire «inattività», «debolezza», «innocenza», «negazione di vita». Qual'è allora il sentimento della verità? Che posto spetta all'affermazione morale? Che differenza intercorre fra «valore e disvalore»? Capone Braga denuncia le posizioni di un vitalismo affatto diverso da quello delineato da Aliotta sui primi numeri della rivista e completamente rivolto alla riduzione della verità a «intensità di pensiero» e dell'errore all'«arrestarsi» e al «decretere dell'attività». Questo libro – chiosa Capone Braga – «è notevole solo perché mostra a quali conseguenze disastrose si giunga» una volta presa una simile via, indicando le «barbare» implicazioni di cui anche il nietzschismo è intriso. Da questo punto di vista i filosofi italiani come Giuliano che si fanno banditori di simili teorie non sono da combattere solo speculativamente, ma da denunciare anche come sostenitori teorici di un pensiero che mette inevitabilmente capo all'esaltazione della forza cieca contro ogni patrimonio morale e civile: «fa meraviglia come si possa sostenere ancora una teoria che, barbaramente attuata da un popolo ai nostri giorni, ha suscitato il disgusto morale di tutto il mondo civile», ibid., p. 80.

<sup>1008</sup> De Sarlo, recensione di *Die Nationen und ihre Philosophie*, di Wilhelm Wundt, C.F., 5, (1915), p. 426.

<sup>1009</sup> G.L.A., recensione di *I discorsi alla nazione tedesca*, di Johann Gottlieb Fichte, C.F., 1, (1916); i *Discorsi* furono pronunziati all'Accademia di Berlino dal 13 dicembre 1807 al 20 marzo 1808, dopo la battaglia di Jena per la quale la Prussia aveva perduto la libertà e l'indipendenza.

<sup>1010</sup> Ibid., p. 76.

<sup>1011</sup> Certo Fichte parlava di un «risorgimento» da svolgersi soprattutto in campo educativo e, a sua «discolpa», l'autore dell'articolo richiama il momento di grave prostrazione per la patria occupata dalle truppe francesi in cui l'idealista tedesco rilancia la riscossa nazionale. Fichte, in uno dei momenti più tristi della storia del suo popolo, coglie la possibilità di un risorgimento integrale dei costumi e di un nuovo movimento di idee: il popolo tedesco perduto ogni bene materiale e in un certo modo affrancato dalle preoccupazioni egoistiche, può rinascere nel mondo dello spirito e «dopo un lungo tirocinio educativo» essere in grado di «redimere l'umanità fondando il regno dello spirito distruggendo la rozza forza materiale» che era stata causa di corruzione e decadenza. Ma una volta fatte le dovute precisazioni, secondo l'autore dell'articolo, rimane pure necessario riconoscere nei *Discorsi* fichtiani (e in generale nell'idealismo tedesco) la matrice del pangermanesimo moderno.

<sup>1012</sup> De Sarlo, Recensione di *Die Nationen und ihre Philosophie*, di Wundt, C.F., 5, (1915)

<sup>1013</sup> Ibid., p. 426.

ritiene urgente prendere le distanze dalla sua esaltazione della cultura tedesca e denunciarne la sottesa ideologia aggressiva e imperialistica, tanto più che si tratta di un punto di riferimento per l'intera cultura europea che avrebbe dovuto dimostrare più cautele a proposito.

La ricaduta speculativa del suo nazionalismo è evidente nella risoluzione della realtà in «volere»: qui Wundt dimostra di subire una decisa influenza da parte della cultura idealistica, elevando a dignità teorica il carattere strutturalmente imperialistico della cultura tedesca moderna

il volontarismo del Wundt, mentre rispecchia il movimento della cultura tedesca da Schopenhauer ai tempi nostri, è la più chiara prova dell'efficacia e importanza che la così detta filosofia classica tedesca ha avuto nella formazione dello spirito tedesco quale noi lo vediamo oggi in azione<sup>1014</sup>

dall'immanentismo idealistico all'immanentismo materialistico, dal volontarismo teorico all'energismo pratico il passo è breve, come è breve il passo dall'aspirazione all'egemonia spirituale e culturale all'aspirazione all'egemonia economica e politica<sup>1015</sup>

Anche Wundt, non è esente dalla radice romantica della cultura tedesca che ha infiammato il militarismo nazionalistico e condotto alla follia imperialistica un intero popolo. Ma l'ipoteca desarlina sul carattere profondamente aggressivo della cultura filosofica tedesca non si limita alla stigmatizzazione degli avvenimenti bellici in corso, perché ad essere infettate sono le radici stesse della cultura teutonica e delle sue pretese egemoniche. Il che rappresenta un ulteriore punto di dissenso fra il programma elaborato sulle pagine della *Cultura Filosofica* e le analisi sulla guerra compilate da Croce nelle sue *Pagine sulla guerra*. A Croce interessa salvaguardare l'*alta cultura* in previsione di un dialogo politico e culturale che necessariamente si sarebbe dovuto riaprire a guerra finita. Secondo De Sarlo invece la guerra in corso non può essere ridotta ad una parentesi; le crepe che la cultura tedesca presenta sono strutturali e non riconducibili alla sola esaltazione delle vicende belliche. Wundt stesso, nella prefazione al *Die Nationen*, ammette che le sue posizioni sull'apporto delle varie nazioni al progresso della filosofia e della cultura non possono non avere effetti tangibili sulla politica estera. La guerra non è dunque, come invece Croce sostiene, una temporanea presa di posizione dovuta alle vicende politiche contingenti, bensì l'effetto di premesse militariste dell'intera *intelligenza* tedesca.

Di antica formazione risulta anche l'idea secondo cui la nazione tedesca è chiamata a dominare tutte le altre. Nella traccia di storia della filosofia delineata dal discorso wundtiano lo «spirito filosofico del mondo» fa tappa in ogni popolo fino a stabilire fissa dimora in seno ad una nazione, che per Wundt è naturalmente quella tedesca. Solo quest'ultima, «elevandosi al di sopra del dualismo e dell'empirismo e fecondando e svolgendo i germi deposti dalle speculazioni dei primi filosofi di razza germanica e da quelli del Rinascimento italiano, è giunta a formulare una dottrina che, oltre ad avere il massimo valore dal punto di vista teoretico, è l'unica che può veramente riuscir di guida nella vita, l'unica che rende possibile l'attuazione del massimo bene su questa terra»<sup>1016</sup>.

Ma Wundt non si limita ad affermare la superiorità filosofica della cultura tedesca in generale. Stringendo sempre di più il campo del suo ragionamento egli individua nell'*idealismo* un contenuto realmente *etico*, perché in grado di giustificare la dedizione dell'individuo allo *Stato* e alla *nazione*. L'idealismo tedesco rappresenta la più alta vetta raggiunta dal pensiero filosofico umano proprio perché avalla e giustifica teoreticamente la subordinazione della persona al bene superiore,

---

<sup>1014</sup> Ibid., p. 427.

<sup>1015</sup> Ibid.

<sup>1016</sup> Ibid., p. 423.

rappresentato dalla comunità politica, e il compito di questa stessa cultura di sottomettere e civilizzare le altre culture non ancora arrivate a maturare tale concezione. Il risultato immediato di una tale impostazione non può che essere la «soggezione del volere individuale al volere sociale»<sup>1017</sup> e, come corollario, l'idea che ogni potere purché «sufficientemente forte e in grazia della forza»<sup>1018</sup> valga anche come *diritto*. Se l'*individuo* è subordinato allo *Stato* senza alcuna riserva e il compito dello *Stato* dev'essere quello di adempiere alla missione dello «spirito filosofico del mondo» realizzando il «massimo bene su questa terra»: appare a chiare lettere come per Wundt *etica* e *politica* siano solamente due facce della stessa medaglia.

Non sarà forse superfluo tornare a sottolineare che con la guerra l'opposizione all'idealismo teoretico, soprattutto a quello di matrice tedesca, si carica di nuovi significati ed esce fuori dai confini della disputa intellettuale. Se perfino Wundt finisce con l'esaltare l'idealismo tedesco elevandolo a punto più alto raggiunto dalla cultura filosofica internazionale, ciò significa che le preoccupazioni di inizio secolo non erano affatto infondate o esagerate.

È circa la supremazia dell'universale civile (*statuale*) sull'individuale che Rensi, De Sarlo e Lamanna concentrano tutte le loro energie critiche. Tali idee in merito alla sfera etica politica e la pretesa supremazia della cultura filosofica tedesca vengono chiamate in correo all'aggressione militarista, e indicate come fondamenta teoretiche della volontà di dominio degli imperi centrali.

La *Cultura Filosofica* si dimostra quindi impegnata ad indicare ben altre direttrici etico-politiche rispetto a quelli indicate dai *Tedeschi*. Su tutti i motivi di dissenso emerge l'opposizione all'idea che si possano sacrificare le «persone» sull'altare di un bene superiore. Chi si occupa di simili questioni sulle pagine della rivista non nega certo che in alcune occasioni eccezionali l'«olocausto» dell'individualità sull'altare del bene pubblico può essere giusto e quindi tollerato, ma non è possibile elevare a norma universale quelle che devono rimanere eccezioni alla regola se non si vuole correre il rischio di annullare ogni valore alla prassi etica:

un sacrificio, una dedizione che rappresenti piuttosto il risultato di una forma di degradazione dei valori personali, per cui gl'individui componenti una collettività divengono qualcosa di analogo agli elementi costitutivi di un vasto meccanismo; un sacrificio una dedizione che rappresenti l'ultimo effetto di un ordine rigido, fisso, prestabilito, l'effetto quindi di una meccanicizzazione degli atti, può essere apprezzato come mezzo adeguato per raggiungere certi scopi, ma non si può dire che abbia un contenuto morale o che sia il fatto morale per eccellenza<sup>1019</sup>

L'«obbedienza», l'«ordine», la «disciplina», il «sacrificio di sé» non esauriscono affatto la ricchezza dell'esperienza morale, soprattutto fino a quando sono considerati nelle loro «apparenze» e non nella loro «interiorità». L'apologia della persona morale si dimostra ancora una volta un punto decisivo e irrinunciabile della ricerca etica condotta dalla rivista fiorentina. Il «bene pubblico», lo «stato», il «progresso civile» sono elementi da cui non è possibile prescindere, ma che cosa rimane di essi una volta cancellata la dignità del singolo agente etico?

Quando si pensa poi che il bene collettivo, il volere sociale, qualora si prescinda in senso assoluto dagli individui, diviene qualcosa d'inafferrabile e nulla più che un *flatus vocis*, si vede subito come il tanto vantato universalismo etico ha valore solo se accompagnato da un beninteso personalismo<sup>1020</sup>

---

<sup>1017</sup> Ibid., p. 429.

<sup>1018</sup> Ibid.

<sup>1019</sup> Ibid., p. 429.

<sup>1020</sup> Ibid., p. 430.

Un ulteriore punto di attrito con la riedizione wundtiana dell'«idealismo etico» tedesco è il principio secondo cui «ideale» e «reale» convergono fino ad identificarsi. L'obiezione che muove De Sarlo insiste anche a questo proposito sulla subalternità dell'*individuo* rispetto allo *Stato*:

di qui non si esce: o l'efficacia deriva dalla collettività in quanto organizzata a stato, e allora da una parte l'individuo viene a perdere ogni specie di autonomia, e dall'altra il valore dell'imperativo morale è fondato tutto sul grado di imposizione o di coazione che la collettività può esercitare sull'individuo. Ovvero l'efficacia deriva dal pregio inerente alla norma etica in quanto tale, indipendentemente dal fatto che in date condizioni lo stesso imperativo può emanare dalla collettività, nel qual caso solo può esser salvata l'autonomia individuale, e allora non è lecito più affermare che l'essenza della moralità sia riposta nella dedizione dello individuo alla totalità<sup>1021</sup>

L'*immanentismo*, conseguente all'identità fra *ideale* e *reale*, costituisce la base dell'*idealismo* e nel contempo ne rappresenta anche il punto più debole, data la sua insufficienza nel dare ragione dei fatti e della prassi della vita morale. Chi affronta il tema etico su queste premesse arriva a fare della persona il *mezzo* di realizzazione dei compiti imposti dalla collettività (o dallo Stato) e piega la responsabilità personale alla concezione del progresso etico oggettivo scandito da un ritmo costante e lineare<sup>1022</sup>. In una parola prepara il terreno all'affossamento del discorso morale e all'esaltazione della cultura della potenza e della supremazia.

La pretesa di monopolizzare la «verità filosofica» da parte di una sola cultura nazionale denuncia la bassa operazione di verniciare preoccupazioni di ordine di espansionismo e supremazia politica con questioni di spessore apparentemente filosofico. In realtà, a causa di questo genere di operazioni, non è solo l'etica ad essere subordinata al potere politico e in tal modo degradata e umiliata, bensì la stessa intelligenza umana.

Le divergenze, nel campo della ricerca filosofica, così come nelle dispute scientifico-naturalistiche, rischiano talvolta di non essere motivate da serie questioni di carattere scientifico, bensì da «stravaganze e fantasie». Questo è appunto il caso della *querelle* sulla supremazia della cultura tedesca. Nel campo della scienza, (che ha a che vedere con gli «acquisti definitivi della mente»), i contributi dei vari popoli non possono non integrarsi senza essere appannaggio esclusivo di nessuna stirpe nazionale. È grave errore credere che la scienza abbia colori nazionali e che una cultura possa ignorare le altre o addirittura sottometterle e comandarle in funzione civilizzatrice. Il sapere, al contrario, nasce dal dialogo e dal confronto aperto fra ricercatori di tutte le nazionalità il cui unico requisito dev'essere la serietà e la competenza della ricerca. La dottrina che identifica *etica* e *politica*, (perlomeno la «politica» intesa come *kratos*), risponde invece ad interessi che con la serietà e l'onestà della ricerca non hanno nulla a che fare.

Su questo terreno torna anche Lamanna con un lungo e dettagliato intervento sull'*amoralismo politico*<sup>1023</sup>, secondo il quale «morale» e «politica» devono restare forme distinte ed ugualmente legittime dell'attività spirituale umana. Il testo di Lamanna è chiaro almeno sotto due importanti aspetti: da una parte la moralità assume i tratti di un «atteggiamento pratico» la cui scaturigine deve essere ritrovata nell'interiorità della coscienza individuale, dall'altra le forme di organizzazione

---

<sup>1021</sup> Ibid.

<sup>1022</sup> De Sarlo aggiunge a questo proposito che la filosofia potrebbe assumere questo aspetto solo nel caso di un abbandono di tutte le «costruzioni fantastiche» e di tutte le «speculazioni arbitrarie», diventando in tal modo una vera e propria scienza. Ma si tratta di un'ipotesi abbastanza debole: «purtroppo siamo molto lontani dal conseguimento di tale ideale, anzi se qualche cosa è lecito affermare è che certi indirizzi filosofici dell'ultimo secolo, gl'indirizzi sorti da Kant in poi, segnano un vero regresso», *ibid.*, p. 431.

<sup>1023</sup> Cfr., Lamanna, «L'amoralismo politico», *C.F.*, 6, (1916).

sociale, (anche lo Stato), rappresentano «imprescindibili condizioni di vita». *Etica e politica* sono fattori egualmente importanti della vita associata. Il problema sorge solo quando uno dei due momenti cerca di sovrapporsi all'altro, cosa che si verifica molto spesso soprattutto a danno dell'autonomia *morale*. Quando si attribuisce priorità assoluta al corpo sociale e alle norme politiche e finché si fa consistere la moralità nella conformità al comando di un potere politico o sociale, non è neppure possibile parlare di prassi etica. La coscienza morale in questo caso risulta «contratta», se non mutilata, perché il suo «atto di valutazione» consiste nell'accettare supinamente un potere eteronomo ed estraneo rispetto alla sua fonte originale che risiede nella prassi della «persona». Chi subordina l'etica alla politica rimuove e non risolve il problema del loro rapporto. Ovviamente il modello di Lamanna è di segno opposto; il brano che segue non si limita a rimarcare la distinzione e l'autonomia dell'esperienza *etica* rispetto a quella *politica*, ma ne fa anche uno dei caratteri distintivi della storia dell'uomo moderno e base per ogni indagine filosofica ulteriore:

Poniamo che la vita interiore dell'individuo si affranchi – nel conflitto tra le diverse autorità che pretendevano dominarla – dai legami entro cui queste l'avevano contenuta, e acquisti piena consapevolezza di sé e della legge universale ad essa immanente; poniamo che la coscienza individuale così affermatasi si trovi innanzi al costituirsi di grandi Stati autonomi come a qualcosa che appaia necessità storica e sociale [...]; e poniamo infine che la coscienza morale, non che svalutare o disconoscere lo Stato, scorga in esso uno strumento e una condizione per l'attuazione delle idealità sue, ma che tuttavia, in siffatto tentativo di informare di sé questa al pari che le altre forme di attività umana, sembri urtare come contro una materia che, dominata da leggi irriducibili e opposte a quelle etiche, appaia sorda ad ogni azione di esse<sup>1024</sup>

La tensione fra *morale* e *politico* appariva in piena luce e per la prima volta negli scritti di Machiavelli. Al di là delle semplificazioni del machiavellismo, Lamanna ricorda che lo scrittore fiorentino non muove da posizioni scettiche o immoraliste<sup>1025</sup>, come invece fa Nietzsche la cui operazione tende a spezzare le «tavole dei valori umani». Machiavelli non disprezza la morale ma il suo ideale di «virtù» e i suoi obiettivi politici lo portano a guardare in faccia la realtà del suo tempo e la natura umana con realismo. La necessità di edificare o unificare lo Stato e di promulgare leggi giuste, porta l'uomo politico fiorentino ad «amare più la patria che l'anima». Con Machiavelli emerge quindi un dissidio tra *etica* e *politica* che – nota Lamanna – è ben lungi dall'essere composto ai giorni nostri. Il dissidio *ethos-kratos* individuato da Machiavelli all'origine del mondo moderno, non può che acuirsi in maniera sempre maggiore in epoca contemporanea:

a mano a mano che la coscienza morale si è affinata e approfondita, e che, insieme, la coscienza politica, rinvigoritasi e fatta più vigile, si è venuta maggiormente estendendo colla partecipazione sempre più ampia e attiva dei cittadini alla vita dello Stato, quel dissidio si è certo reso più acuto, ma più vivamente si è sentito il disagio crucciante del dimezzamento d'anima, della interiore scissione che esso implica<sup>1026</sup>

Lamanna non nega affatto le tensioni, fino ad un certo punto normali, fra *ethos* e *kratos*. Resta da capire però se si tratti di lacerazioni insanabili oppure no. A quali conseguenze condurrebbe la liquidazione dell'obbligatorietà e universalità delle leggi morali con il pretesto di fondare e conservare stati e promulgare buone leggi?

Per rispondere analiticamente a questa domanda è necessario, tanto per cominciare, distinguere fra amoralismo *pratico* e amoralismo *logico*. Se si considera la politica da un punto di vista puramente

<sup>1024</sup> Ibid., p. 430.

<sup>1025</sup> «il vero si è che alla giustizia, alla libertà, alla virtù, a quelle che pur oggi sono da tanti chiamate con disprezzo vane ideologie sentimentali, egli, Machiavelli, rende in molti passi dei suoi scritti omaggio spesso entusiastico», ibid., p. 431.

<sup>1026</sup> Ibid., p. 433.

*scientifico*, certamente essa non può che essere *a-morale*, nella misura in cui risulta *a-morale* ogni sapere scientifico (ed è questo appunto l'approccio machiavelliano al problema). Il metodo scientifico, applicato al terreno della storia della politica, si limiterebbe infatti a stabilire i «nessi causali» degli atti umani, ad indicare quali «fatti» o «forze» risultano «utili» o «necessarie» al fine di conservare, rinvigorire e far progredire il consesso civile e la forma-stato che lo esprime. Da questo punto di vista è chiaro che le *idee* e i *sentimenti* etici diventano rilevanti soltanto nella misura in cui risultano funzionali all'equilibrio di forze «in cui la conservazione dello Stato per la scienza politica si risolve»<sup>1027</sup>.

Un approccio di questo genere, per quanto corretto da un punto di vista formale, non può che stare stretto a Lamanna, secondo cui «il problema morale va posto di là dai confini che delimitano il campo della scienza politica, entro il quale tutto si apprezza in termini di utile con criteri di valutazione puramente teleologica, e non in termini di diritto e di legittimità»<sup>1028</sup>.

Un *homo politicus* avulso da ogni contesto ed insensibile all'esperienza e all'attività etica è soltanto un'astrazione, certamente giustificabile dal punto di vista del metodo della scienza politica, ma inaccettabile dal punto di vista di chi punta ad una visione integrale dell'uomo:

la considerazione tecnica e naturalistica della realtà sociale-politica rappresenta solo un momento iniziale, anzi preparatorio del processo di esplicazione dell'attività politica nella sua concretezza, al quale non può non succedere come essenziale il momento della valutazione del fine, che solo dà all'azione il suo reale motivo<sup>1029</sup>

La categoria dell'*homo politicus* ha senso soltanto se non diventa un ostacolo all'indagine di altri aspetti dell'esperienza civile da cui è impossibile isolare ed escludere il momento etico. L'errore dell'*amoralismo politico pratico* consiste quindi nel non accorgersi che la distinzione fra *ethos* e *kratos* è valevole solo da un punto di vista metodologico, (la sfera politica necessita di una certa autonomia rispetto a quella etica per essere meglio studiata e compresa nei suoi meccanismi), ma che non può essere innalzata a verità di fatto. Ma gli *amoralisti pratici* affermano che la scienza politica consiste esclusivamente nella determinazione dei *mezzi* i quali non hanno alcun bisogno di entrare nel merito degli «effetti-fini» morali<sup>1030</sup>.

Lamanna spiega in tal modo l'«equivoco» dell'*amoralismo politico* che, da metodologico, pretende di diventare assertorio. E per l'appunto in questo equivoco sta l'origine della credenza che la politica possieda «leggi proprie» indipendenti ed anzi del tutto eterogenee rispetto all'etica:

insomma quella amoralità che era inerente al procedimento *conoscitivo*, possiamo dire *soggettivo* dello scienziato e del consigliere tecnico – fondato, come abbiamo visto, sull'astrazione, viene trasferito all'*oggetto* stesso della scienza, ossia all'attività pratica volta alla conservazione dello Stato<sup>1031</sup>

Quella degli *amoralisti politici* è un'operazione particolarmente insidiosa proprio per la persuasività delle sue tesi. Lamanna comprende che una riforma della cultura filosofica e in particolare un approfondimento dell'indagine morale, non può esimersi dall'impegno contro l'*amoralismo*

---

<sup>1027</sup> Ibid., p. 435.

<sup>1028</sup> Ibid.

<sup>1029</sup> Ibid., p. 437.

<sup>1030</sup> Lamanna propone di distinguere i due momenti di analisi politica anche lessicalmente. Il primo momento, basato sulla distinzione fra *ethos* e *kratos* e finalizzato a studiare meglio i meccanismi della politica, potrebbe mantenere il nome di «scienza politica» avente per oggetto l'indagine puramente «fisico-ontologica dei fatti»; il secondo momento, in cui *ethos* e *kratos* non possono essere recisi, potrebbe chiamarsi «filosofia della politica».

<sup>1031</sup> Lamanna, «L'amoralismo politico», *C.F.*, 6, (1916), p. 437.



*politico*. Chi può disconoscere i legami che ci sono fra la sfera etica e quella politica? Rendere l'*etica* una mera funzione della *politica* significa avallare conseguenze paradossali e inaccettabili<sup>1032</sup>. Mentre l'*amoralismo logico* (metodico) risulta, in via critica, accettabile e per certi versi anche utile, quello *pratico* sconfina dal campo dell'utilità nella ricerca e diventa un opportunismo inaccettabile, utile solo a giustificare scopi ed interessi di tutt'altra natura. Lamanna, da storico della filosofia, si rende conto che la tendenza amoralistica nasce come (sana) reazione al carattere fantasmagorico degli scrittori *utopisti* e, in generale, come alternativa ad ogni forma di radicale «trascendentalismo» teologico o razionalistico. Ma la posta in gioco è la «reiezione di ogni ideale etico»<sup>1033</sup>, cosa che, se non venisse denunciata ed impedita con fermezza, metterebbe capo a risultati disastrosi per la convivenza civile. Quindi nella filosofia della storia e in quella morale è giusto rigettare ogni posizione politico-morale in cui cova l'ascetismo e il disprezzo del mondo perché l'uomo ha qui, su questa terra e in questo frangente, una «missione da compiere» e una responsabilità. Si stabilisce in tal modo, a parere di Lamanna, un circolo virtuoso fra il fondamento «sovrasensibile» e teorico dei valori morali e la loro declinazione nella quotidianità della vita degli agenti morali<sup>1034</sup>; se così non fosse, se gli *amoralisti politici* avessero ragione, le comunità civili non avrebbero alcuna possibilità di orientarsi nella prassi etica.

Lamanna in tal modo rifiuta l'*aut-aut* fra un nudo tecnicismo politico e un moralismo disinteressato alle vicende civili. Ciò significherebbe ignorare l'esistenza di ideali che, sebbene trascendenti la realtà politica immediata, non risultano scevri da una certa «azione propulsiva» sul piano civile. L'alternativa fra *amoralismo politico* e *moralismo apolitico* è dunque falsa e fuorviante! L'*amoralismo* al contrario rigetta ogni ingerenza dei valori ideali sul reale storico, tutt'al più ammette la possibilità – ma solo in ambito strettamente individuale – che possano determinarsi valori universali sulla cui scorta la personalità etica forgi il suo ideale di vita. Ma al di là di questo viene mantenuta una «rigida concezione pessimistica della realtà»<sup>1035</sup> di cui l'*amoralismo* si serve per sottrarre il «dominio della politica» al «controllo della morale»<sup>1036</sup>.

Va da sé che l'*amoralismo politico* trova la sua giustificazione in una concezione antropologica radicalmente negativa. Si tratta di una concezione secondo cui la vita umana sarebbe caratterizzata dalla miseria originale e da un'impronta egoistica ineliminabile. Anche se gli *amoralisti* non negano la concreta esperienza di «genii della moralità» e una certa «evoluzione e l'affinamento della coscienza valutatrice dei beni morali»<sup>1037</sup>, esse vengono concepite come nulla più che eccezioni alla regola. La moralità può nulla o quasi contro il realismo che caratterizza la vita sociale e politica degli uomini: «non fa che scalfire appena la superficie delle loro anime, senza però mutarne sostanzialmente il fondo malvagio»<sup>1038</sup>. Soltanto postulando una natura antropologicamente ed eticamente negativa dell'uomo si comprende il ruolo svolto dall'intervento «coattivo», (a-morale), della politica. L'uomo politico non fa solo prevalere gli interessi politici su quelli morali, ma cerca

<sup>1032</sup> «mentre, dunque, in tutti gli altri campi la volontà umana apparirebbe un fattore che si fa valere nello sviluppo della realtà volgendo questa e le sue leggi causali in un senso piuttosto che in un altro, solo nel campo della politica essa altro non avrebbe a fare che adattarsi alla realtà e assumere passivamente come fini suoi quelli che sono gli effetti dello svolgersi meccanico di essa», *ibid.*, p. 438.

<sup>1033</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>1034</sup> «se pure l'origine e il fondamento obiettivo dell'ideale incondizionatamente obbligatorio siano da riporsi in un mondo sovrasensibile, il termine di esso, il suo campo d'attuazione è il mondo sensibile», *ibid.*

<sup>1035</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>1036</sup> *Ibid.*

<sup>1037</sup> *Ibid.*

<sup>1038</sup> *Ibid.*, p. 445.

addirittura di spegnere nel suo «foro interiore» ogni senso del valore; l'*uomo di Stato* si spoglia in tal modo della sua personale coscienza per rappresentare la coscienza collettiva:

quanto più grave è la disgregazione sociale, quanto più profondo è il disordine, la *corruttela* – come diceva Machiavelli – d'un popolo, tanto più necessaria è l'azione d'una personalità che possa e sappia far tacere in sé ogni voce della coscienza morale paralizzatrice e limitatrice della volontà<sup>1039</sup>

Da questa angolatura lo Stato è concepito come mera «potenza» e la «volontà politica» non esprime altro che la mera «volontà dell'utile»<sup>1040</sup>. Non esiste *un* «diritto», ma ne esistono tanti quante sono le «forze in campo»; non esistono «ideali» universali ed imperituri, perché gli unici ideali giustificati sono quelli funzionali alla conservazione di *questo* particolare Stato in *questo* particolare momento storico<sup>1041</sup>.

Il progetto di Lamanna è evidentemente di segno opposto rispetto a questo modo di vedere. Negare il carattere al contempo «trascendentale» ed «operante» dell'ideale significherebbe cancellare ciò che nella vita umana ha più senso ed andare contro la stessa esperienza etica degli agenti morali. Il rapporto fra *ideale* e *reale* non implica, come abbiamo visto, identità assoluta alla maniera degli idealisti, ma è sbagliato anche intendere questo nesso nei termini di una contrapposizione netta. Al contrario, ogni «vita morale meritevole» implica un circolo virtuoso fra la «realtà che è e una forma di realtà che non è ma dev'essere»<sup>1042</sup>. *Ideale* e *reale* stanno tra loro dunque in un rapporto che non è né di identità assoluta, né di esclusione reciproca.

Concludendo possiamo dire che il lavoro di Lamanna si risolve nell'indicare i modi e i termini in cui la dimensione umana (individuale e civile) risulta presidiata e influenzata dall'ideale etico. Il suo ragionamento concepisce il rapporto fra *essere* e *dover-essere* nella forma di un circolo mai saturo fra *ideale* e *reale*, una tensione continua e mai risolta che costituisce la molla della vita etica e politica dei singoli individui e delle civiltà nel corso della storia dell'uomo:

insomma noi non sappiamo concepire un compiuto sistema di etica, il quale non proponga un tipo d'uomo moralmente perfetto in una società moralmente perfetta; un sistema il quale, stabilito un fine supremo come incondizionatamente e assolutamente buono, non ponga un modello d'individuo e di società, in cui quel fine sia pienamente attuato<sup>1043</sup>

Chi condanna l'*ideale* all'infertilità politica si avvale della tesi secondo cui la moralità sia solamente «bontà di intenzione»<sup>1044</sup>, ma ciò implica una concezione arida dei valori etici. Gli *amoralisti politici* non comprendono la portata operativa e l'impatto storico degli ideali, si rinchiudono in una dimensione politica impoverita e priva del *telos etico* dell'esperienza civile:

finché si nega l'esistenza di beni oggettivi, forniti d'un intrinseco valore e perciò universalmente desiderabili, imposti anzi come universalmente obbligatori, può ogni considerazione teleologica esser rigettata fuori del campo dell'etica e riservata ad altre sfere di attività pratica, come quella della politica<sup>1045</sup>

---

<sup>1039</sup> Ibid., p. 445.

<sup>1040</sup> I sostenitori dell'amoralismo fanno notare che la stessa coscienza comune non applica alla politica criteri di approvazione o riprovazione morale altrettanto rigidamente, come invece accade sul terreno della condotta individuale.

<sup>1041</sup> Gli amoralisti politici esagerano il carattere «trascendentale» di ogni ideale etico universale perché vogliono affermare «l'inapplicabilità di questo al reale», *ibid.*, p. 449.

<sup>1042</sup> Ibid.

<sup>1043</sup> Ibid., p. 450.

<sup>1044</sup> Gli amoralisti affermano appunto che la moralità è «bontà di intenzione» e la politica invece «bontà del risultato».

<sup>1045</sup> Ibid., p. 453.

L'errore degli amoralisti, (o piuttosto l'espedito retorico per ridurre il *morale* al *politico*), è quello di esagerare la trascendenza dell'*ideale* rispetto alla dimensione reale. Fatto sta che gli ideali non vanno concepiti così freddamente come se si trattasse di realtà sussistenti per proprio conto e sideralmente distanti dal mondo degli uomini. Non ha infatti senso per Lamanna parlare di *moralità* senza discutere anche di «condotta buona», perché i principi morali trovano sempre espressione concreta. L'ideale etico è nulla senza una prassi conseguente. Gli ideali etici algidi, lontani ed inoperanti, non esistono e nessun filosofo morale degno di questo nome si sognerebbe mai di avallare un discorso di questo genere. In realtà gli ideali etici astratti non sono altro che un avversario di paglia utile alla polemica di cui si servono gli amoralisti politici per sostenere le loro tesi:

quantunque quelle norme, per essere applicabili unicamente a situazioni di fatto provvisorie e contingenti, partecipano della contingenza e provvisorietà di queste, siano cioè destinate a non esser più valide appena quelle situazioni di fatto siano mutate, tuttavia, imponendosi in nome d'un ideale incondizionatamente obbligatorio, in quanto suggeriscono i mezzi che la realtà presenta per l'attuazione di esso, traggono – da quei principi di cui sono applicazione – uno specifico carattere, per cui, caduche nelle lettere, appaiono universali ed eterne nello spirito che le anima<sup>1046</sup>

Per Lamanna la tensione fra *etica* e *politica* non produce quindi alcuna lacerazione; la morale non annichilisce ma *disciplina* la spontanea tendenza all'«utile» e al «piacere», incanalando le spinte egoistiche ed utilitaristiche verso la realizzazione di quei «beni spirituali» comuni e funzionali al consorzio civile: la «ricerca del Vero», la «pratica del Giusto», la «contemplazione del Bello», l'«adorazione del Santo»<sup>1047</sup> sono solo alcuni esempi riportati da Lamanna per dimostrare la circolarità fra *morale*, *storia* e *società*. Il suo discorso etico è molto lontano dall'affermare la fenomenologia di un *homo ethicus* puro, per il quale i beni etici siano tutti armonici e attuati nella loro pienezza. La morale di Lamanna è altrettanto distante sia dalla retorica mistica di chi ritiene la vita etica qualcosa di ineffabile e indescrivibile, sia verso le macchinose elaborazioni di chi compone *geometrie delle passioni*. Posizioni apparentemente assai dissimili convergono in realtà verso «un livellamento di tutte le personalità, tendente a fare dei vari individui altrettante copie d'un astratto tipo *uomo*, [che] porterebbe, nelle attuali condizioni, a un impoverimento del contenuto del concetto di *umanità*»<sup>1048</sup>.

Se vogliamo battere in breccia l'amoralismo politico – conclude con rigore Lamanna – dobbiamo compendiare le «attitudini naturali» degli individui con i più nobili propositi ideali, anche se ciò comporta «frazionamento» e «dispersione» dell'ideale etico. Ciò varrà a dimostrare come il rapporto fra *ideale* e *reale* si dia nella forma di un pluralismo della idealità *nella* realtà e come le idealità etiche non siano fredde astrazioni lontane dall'operatività pratica di ogni giorno. Se invece si esalta l'idea di un *ideale* tanto perfetto quanto rigido, l'amoralismo ha la strada spianata a sostenere le sue tesi e il suo progetto spopolerà fra gli ingegni meno accorti.

La perfetta analogia fra *etica* e *politica* non può essere dunque il frutto di un'uguaglianza formale, bensì il risultato di un ragionamento etico coerente capace di giustificare, senza strappi, la medesima radice del principio politico e di quello etico.

Del resto il significato del nesso-distinzione fra *ethos* e *kratos* è sotto gli occhi di tutti: in una società umana perfetta non ci sarebbero strutture statali perché ogni individuo resterebbe ligio alla

---

<sup>1046</sup> Ibid.

<sup>1047</sup> Ibid., p. 455.

<sup>1048</sup> Ibid.

legge interiore, vivendo in perfetta «armonia e comunanza» con gli altri. Purtroppo la realtà dei fatti è ben lontana dal realizzare questo «regno dei fini», e allora è necessario ricorrere allo strumento «Stato», dato che non è possibile rimanere indifferenti di fronte alle ingiustizie e alle disarmonie. I legislatori devono lavorare ad un «ideale di Stato», e di «società di stati», dove «almeno qualcuno dei suoi principi supremi (quello di giustizia)»<sup>1049</sup> possa essere fatto valere. Si tratta di una concezione solidamente liberale che concepisce lo *Stato* come mezzo e non come fine; lo scopo supremo dell'attività associata non è l'accrescimento della potenza, ricchezza, espansione statale, ma il benessere degli individui senza di cui lo Stato si dissolverebbe.

Lo *Stato* diventa in tal modo, oltre che una «necessità fisica», anche una «necessità etica»<sup>1050</sup>, e questa è la più significativa dimostrazione della reciproca implicazione, pur nella *distinzione*, del momento *etico* con quello *politico*. Le istituzioni creano le condizioni di vita migliori perché si possa esplicare l'attività etico-politica dei singoli; lo Stato, appunto, perché di sua natura è un mezzo e non un fine, deve eseguire i suoi compiti sempre in vista del maggiore o migliore bene degli individui, dal momento che solo gli individui hanno lo «status di enti reali».

Ecco uno dei luoghi del testo di Lamanna dove la complicazione di *ideale* e *reale*, di *etico* e *politico*, di *ethos* e *kratos* emerge con maggiore chiarezza:

l'obbligo che ad ognuno impone la legge morale di impedire il male e l'ingiustizia, si traduce nel dovere, per ognuno, di unirsi con gli altri individui in una società nella quale le eventuali ingiustizie (...), possano essere preventivamente ostacolate o represses<sup>1051</sup>

Non solo dunque la dimensione etica non viene riassorbita da quella politica come vorrebbero gli amoralisti, ma è pure necessario intendere la sfera civile come il terreno su cui l'attività etica germina ed agisce. I singoli individui sono «imperfetti e limitati» e solo a livello politico è praticabile una significativa catarsi morale; l'elemento etico non rinnegherà ma si renderà organico alla forza dello Stato. Una concezione etico-giuridica che trae vigore dal rifiuto di ogni concezione aprioristica dello *Stato*, in tutte le sue varianti: dalla biologica (razziale), alla romantica (le diverse teorie sullo spirito dei popoli), fino ad arrivare alle teorie giuridiche della dottrina hegeliana sulla «coscienza generale del popolo». Per De Sarlo, Lamanna e gli altri, la coscienza generale attraverso cui si esprime lo spirito del popolo è un'idea pericolosa se non addirittura aberrante. Intendere lo *Stato* come realizzazione dell'*Idea* morale significa annegare la persona in una totalità giuridica astratta e soffocare la coscienza e la volontà individuale. Piuttosto bisognerà ammettere che l'*Idea morale*, che secondo gli idealisti edifica e vivifica lo Stato, in realtà matura proprio sul terreno opportunamente preparato dalle istituzioni. Al modello immanentista, (che vede lo *Stato* farsi *etico* seguendo una linea di sviluppo necessaria), Lamanna oppone un modello giuridico che tiene conto dei vincoli e dei nessi ma che rispetta anche la piena autonomia dei differenti livelli dell'etica e della politica.

Sulle pagine della rivista prende forza una diversa concezione etico-giuridica e una diversa proposta di fondazione filosofica delle istituzioni: lo Stato si fonda sul «volere», ma non sul volere generale, come accadeva appunto in Rousseau ed Hegel, bensì sul «volere individuale» che è insieme *etico* e *politico*. Lo Stato in tal modo non è identificabile con il bene assoluto, con Dio, non è un'entità

---

<sup>1049</sup> Ibid., p. 456.

<sup>1050</sup> Ibid.

<sup>1051</sup> Ibid.

vivente al di là degli individui. Le istituzioni esprimono solamente la struttura delle relazioni tra gli individui ed oltretutto – nota Ponzano – lo Stato non è neppure il massimo principio di autorevolezza che si possa concepire, perché «ci sono principi, norme, che sono il fondamento di distinzione tra bene e male e che sono al di sopra dello stato, della collettività e dell'individuo»<sup>1052</sup>. Da questo punto di vista appare comprensibile la polemica di Lamanna contro l'idea, abbastanza diffusa a questa data, che il *kratos* statale possa essere fine a se stesso e autogiustificantesi. Lamanna – appare ormai chiaro – non lavora soltanto ad una distensione del nesso *ethos-kratos*, bensì ad una loro reciproca e complessiva integrazione:

ciò che esige la morale è che, traverso il meccanismo naturale onde la vita degli Stati si sviluppa, appaiano sempre più manifesti certi fini spirituali, cui le volontà possano e debbano aderire<sup>1053</sup>

Lamanna è ovviamente consapevole che, date le circostanze storiche e politiche, parlare di «diritti naturali» può far addirittura sorridere, ma ciò non toglie che soltanto sulla base di questi *diritti* lo Stato può fregiarsi dell'appellativo di «organismo etico» senza cui non sarebbe altro che una mera giustapposizione di individui sCOORDINATI. I valori etici corrispondono ai «diritti naturali dell'uomo», e una qualunque costituzione civile, lungi dall'essere espressione di un fine in sé, acquista valore solo se e quando pone a fondamento del suo esistere la «persona umana».

Il quadro a questo punto si avvia a compimento. La tensione fra *etica* e *politica* si risolve nella saldatura pratico-teorica delle rispettive esigenze; pur rimanendo momenti distinti e sempre distinguibili, l'uno implica l'altro e viceversa:

lo Stato ha il fondamento razionale dell'autorità e potenza sua nella capacità che ha di rendere più esteso e più intenso lo sviluppo di quei beni universali, di cui la persona umana è sintesi<sup>1054</sup>

La potenza politica non è illimitata, come voleva Hobbes, essa risulta bensì circoscritta dal diritto «ideale». A sua volta il «diritto», (al di là del suo valore universale e condizionante), non piove dal cielo ma deve poter essere declinato ed applicato nelle dinamiche storiche concrete. Soltanto da questa angolatura è possibile capire l'ordinamento *giuridico* e *costituzionale* degli Stati, soltanto così risulta chiaro il significato del concetto di «contratto sociale» o «volontà collettiva» di cui parlano legislatori e filosofi. Senza un fondamento etico basato sulla volontà individuale tutta l'impalcatura statuale, giuridica, formale crolla irrimediabilmente.

Lo stesso discorso vale in politica estera. Lo Stato deve limitare la propria potenza nei riguardi delle altre comunità, esattamente nella stessa misura in cui la sfera individuale dei propri cittadini viene salvaguardata dal diritto. Soltanto sul rigoroso rispetto di questo doppio binario può prendere corpo l'universale «principio etico di umanità». Lamanna non abbraccia affatto il cosmopolitismo incapace di cogliere l'importanza del «principio di nazionalità» e le «differenze reali poste dalla storia»<sup>1055</sup> fra le diverse comunità nazionali. Ma non avvala, e anzi combatte tenacemente, quelle forme di nazionalismo che *corrompono* «in senso amoralistico e imperialistico» quello stesso principio etico da cui il nazionalismo prede il nome, ovvero il «diritto di nazionalità».

Il nazionalismo che viene fuori dalla guerra in corso non ha nulla a che spartire con il «diritto alla nazionalità», ed anzi ne è la sua mistificazione. Non si tratta neppure di concetti in qualche

---

<sup>1052</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 158.

<sup>1053</sup> Ibid., p. 457

<sup>1054</sup> Ibid.

<sup>1055</sup> Ibid., p. 460.

modo rapportabili l'uno all'altro. Mentre infatti il «diritto alla nazionalità» rientra a tutti gli effetti nel campo delle cose morali, il «nazionalismo» sta fuori da questo campo caratterizzandosi schiettamente per la sua amoralità. Lamanna, contro una certa idea indifferenziata di cosmopolitismo e contro il nazionalismo imperialistico, rivendica il «valore ideale» e il portato morale delle diverse forme nazionali. Le nazioni non emergono sulla scena mondiale fronteggiandosi in imprese militari ma, al contrario, misurandosi in quel «contenuto di umanità universale cui ogni singolo popolo riesce a dare vita»<sup>1056</sup>.

I valori etici universalmente validi non restano inoperosi in un indistinto paradiso morale e non si sanciscono neppure a colpi di mortaio, ma si attuano nella storia tramite la prassi dei singoli attori etici. O l'esperienza storica dei popoli *rivela* il «senso» e il «contenuto» dei valori – e allora si deve ammettere che essi possono influenzare in qualche modo la vita civile e i rapporti tra comunità diverse – oppure si deve concludere che per verificare il valore di un ideale bisogna aspettare l'esito del conflitto fra due Stati. Se le cose stanno così, se fosse necessario aspettare la vittoria militare per comprendere quale sia il migliore ideale, risulterebbe completamente inutile parlare di valori universali e morali<sup>1057</sup>. Lamanna ammette che la risultante della storia dell'umanità non dipende soltanto dall'attività morale degli individui e degli Stati e che nel «gioco delle attività umane si scorge l'azione di forza superiore»<sup>1058</sup> e divina. Anzi, proprio in considerazione della eterogeneità dei fatti, della complicazione e della imprevedibilità degli accadimenti storici e politici, è necessario ammettere che alcuni principi etici siano attivi ed operanti.

Né il singolo individuo, né l'uomo politico possono e debbono sottrarsi ad un tale compito. Anche i casi di coscienza più gravi non sono in assoluto irrisolvibili, perché è sempre possibile stabilire una gerarchia di valori<sup>1059</sup>.

I compiti del dirigente politico non sono gli stessi del singolo cittadino e anzi possono risultare anche moralmente discutibili, ma non per questo viene meno la validità dei principi etici:

ammettiamo, dico, che questi ed altri fattori rendano nell'azione dell'uomo politico meno infrequenti e più gravi i conflitti di doveri. Ma ciò che sempre si esige è che anche l'uomo politico li senta come tali e ne avverta anche, all'occorrenza, la tragicità<sup>1060</sup>

Per ragioni di straordinaria ed eccezionale gravità politica è ammissibile non rispettare la validità di una norma etica, ma non per questo essa non viene più percepita come valida ed obbligatoria. Il carattere «sacro» di alcune leggi resta inalterato al di là della contingenza di alcune (straordinarie) circostanze che hanno condotto l'uomo politico a non rispettarle. Ma erigere a massima generale quella che può essere stata una «dolorosa necessità d'una particolare situazione»<sup>1061</sup> è una operazione inammissibile, specie se si considera la «cinica spavalderia» con cui l'amoralismo accompagna questa operazione.

Non bisogna dimenticare che, sullo sfondo del ragionamento morale di Lamanna, si stagliano le drammatiche esperienze belliche che a questa data dilanano e sconvolgono l'Europa sia materialmente che sul piano della coscienza etica e civile. Sulla *Cultura Filosofica* prende piede la

---

<sup>1056</sup> Ibid.

<sup>1057</sup> Insomma, una morale come «volizione dell'universale» non avrebbe alcun senso.

<sup>1058</sup> Ibid., p. 460.

<sup>1059</sup> Lamanna ragiona su un esempio classico: tutto può essere sacrificato alla patria dall'individuo, tranne ciò che costituisce in lui l'essenza e la dignità della vita umana.

<sup>1060</sup> Ibid., p. 464.

<sup>1061</sup> Ibid., p. 465.

tendenza a leggere, dietro i bollettini dal fronte, un ampio e profondo conflitto ideologico che è conflitto fra culture e fra diverse ed antitetiche idee e scale di valori.

Lamanna interviene nuovamente in occasione dell'uscita di un testo di Orestano intitolato significativamente *La conflagrazione spirituale*<sup>1062</sup>. L'autore, fin dal titolo, esplicita la convinzione che «dietro il cozzo armato dei popoli» sussista l'«antagonismo di due idee, di due concezioni della vita: da una parte vi è il concepimento *germanico* che il bisogno è la misura del diritto (...); dall'altra parte v'è il concepimento latino che il *diritto* è limite, e quindi vincolo reciproco e, come tale, strumento sicuro di progresso sulla base della universale solidarietà»<sup>1063</sup>.

Anche Lamanna aveva elaborato posizioni simili ma le aveva svolte ad un livello teorico elevato. Orestano invece – puntualizza Lamanna – non elabora le categorie con le quali lavora e non dedica energie sufficienti a chiarire la sua posizione di filosofia etica e storica. Egli, per esempio, concepisce la guerra come un «male necessario» perché trionfi la concezione latina del «diritto», ma non approfondisce le ragioni della sua scelta né tantomeno elabora una prospettiva filosofica coerente. Orestano rende anzi esplicita la sua opinione che dichiarare le ragioni della scelta fra le due concezioni del diritto, (latina e germanica), sia impossibile. Questo perché le idee, pur essendo portatrici di valori, non stanno in rapporto armonico fra loro, e danno anzi luogo a vere e proprie antinomie irriducibili e insolubili. Nel periodo in cui la lotta fra valori diventa guerra totale, si rafforza la tendenza ad esaltare l'«eroismo» e a ricercarlo nelle gesta belliche: su questo punto Orestano sbaglia rendendosi complice di quella stessa mentalità militarista rimproverata ai tedeschi. La guerra non è infatti «esercizio della volontà eroica»<sup>1064</sup>, ma piuttosto «volontà di distruzione e di strage»<sup>1065</sup>. Se la radice della guerra sta dunque nello scontro fra valori, prende un clamoroso abbaglio chi spaccia il conflitto bellico come occasione morale o addirittura di «igiene del mondo». La guerra è piuttosto una «fonte» di recrudescenza delle tendenze più ferine «non mai spente nell'uomo»<sup>1066</sup>. Nel caso in cui siano riscontrabili benefici morali, si tratta solamente di benefici occasionali. Ma cercare una giustificazione ideale della guerra sembra paradossale. Equivarrebbe a concepire le calamità e le miserie fisiche di ogni genere come benefiche da un punto di vista etico, dato che esse sono occasione per l'esercizio delle più alte e belle virtù umane come la solidarietà e la magnanimità.

Il coraggio militare merita il nome di «eroismo» quando non si fa volano di «tendenze sanguinarie», ma al contrario risulta il riflesso di un'«interiore vigoria disciplinata, conscia di sé» e quando risulta del tutto subordinato al «vincolo di umanità». L'esercizio della moralità è tanto più significativo quando è capace di emergere nelle circostanze in cui gli aspetti ferini dell'umanità minacciano di prendere il sopravvento, e solo in questo caso il sacrificio della vita si riempie di senso:

il sacrificio della propria vita ha veramente un elevato valore morale, quando è testimonianza di consapevole fedeltà pratica a un ideale scaturita dall'interno della coscienza etica o da essa liberamente accettata, quando è l'indice – l'indice più sicuro – dell'adesione della volontà a un valore morale, in quanto questo vien riconosciuto effettivamente superiore a quello della propria esistenza individuale<sup>1067</sup>

---

<sup>1062</sup> Lamanna, recensione di *La conflagrazione spirituale*, di Orestano, *C.F.*, 2, (1916).

<sup>1063</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>1064</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>1065</sup> *Ibid.*

<sup>1066</sup> *Ibid.*

<sup>1067</sup> *Ibid.*

L'«eroe morale» di Lamanna si dovrà batterà con valore, non sul campo di battaglia, ma per la supremazia dei principi morali. Il che non esclude l'estremo sacrificio anche al servizio dello Stato, ma egli non esalta lo scontro armato in nome dell'ideale e non nutre nessuna vocazione al martirio. Si profila un uomo morale dimesso ma fermo nelle sue posizioni, il quale, «pur magnificando la *sua* guerra per cui egli muore acciò che viva la sua idea, condannerà *la* guerra»<sup>1068</sup>.

Essa infatti è intrinsecamente immorale, tutt'al più si tratta di una cruda necessità che le gesta generose e i «sacrifici di esistenza» dei combattenti non possono mai riscattare. L'errore di Orestano si annida in questo punto. Se la guerra viene concepita come una «conflagrazione spirituale», se si crede che dietro ad ogni belligerante sussista un'idea del diritto che deve prevalere armi in pugno, allora si finirà per attribuire un certo valore etico alla guerra. Se la guerra è una lotta fra le idee e valori antitetici è necessario gettarsi nella mischia con la massima determinazione possibile e il filosofo deve prendere posizione, (cosa che Orestano nega esplicitamente chiarendo a più riprese che la scelta fra le concezioni in lotta è un dato primitivo e non una scelta consapevole). Una volta violato il diritto è necessario che qualcuno intervenga con la forza per riparare l'ingiustizia. Ma se si sostiene, come fa Orestano, che lo scontro fra diritti non sia sindacabile e che ognuno debba gettarsi nella mischia per difendere il campo a cui appartiene, si spiana la strada ad una forma di irrazionalismo basato su una fanatica e fideistica volontà di sopraffare l'altro, a prescindere dalla giustizia del proprio bagaglio etico.

---

<sup>1068</sup> Ibid., p. 195.



## Capitolo IV

### Kant, Hegel e i loro allievi

#### 1 Kant ed Hegel, due modelli contrapposti

Chi si trovi a sfogliare gli indici dei fascicoli della *Cultura Filosofica* comprenderà subito l'influenza che esercita il pensiero classico tedesco su De Sarlo e gli altri autori che danno vita a questa esperienza editoriale. Kant costituisce un punto di riferimento da cui non è possibile prescindere.

I testi kantiani vengono letti approfonditamente ed inoltre viene mantenuto un confronto aperto e continuo con la scuola neokantiana i cui sviluppi vengono continuamente monitorati. Va notato però che prima della fine del 1911 non troviamo traccia né di contributi monografici, né di recensioni agli studi kantiani. Prima del 1911 non erano certo mancati i riferimenti sparsi a Kant. Basta infatti leggere fra le righe del dibattito epistemologico e gnoseologico che abbiamo riportato nei primi due capitoli del presente lavoro per notare la presenza di temi kantiani. Ma altri riferimenti storiografici avevano catturato l'attenzione dei redattori e dei collaboratori della rivista fiorentina, in particolare il richiamo alla scuola empiriocritica, la polemica contro idealisti e positivisti, il confronto con i pragmatisti e l'irrazionalismo. All'ordine del giorno si imponeva il dibattito sulla convenzionalità delle scienze e sui criteri di verità del sapere umano. Ed è proprio la necessità di affrontare il dibattito sul *convenzionalismo* che rende urgente aprire un confronto analitico con Kant. La scomparsa di Felice Tocco offre l'occasione sia per volgere lo sguardo direttamente a Kant, sia per sondare la portata della sua eredità nella cultura europea fra Ottocento e Novecento. Nel numero monografico dedicato a Tocco, Filippo Masci riflette sull'operazione culturale guidata dalla rivista tedesca *Kant Studien*<sup>1069</sup>. Circa un anno e mezzo dopo Luigi Credaro si occupa di ricostruire le prime testimonianze del kantismo in Italia<sup>1070</sup>. Ma in verità è con la penna di Lamanna che Kant guadagna progressivamente spazio. Nel 1913 compare una breve ma densa analisi dei *Prolegomeni*<sup>1071</sup> e nell'ultimo fascicolo del 1914 Lamanna si occupa di un problema comunemente avvertito negli ambienti fiorentini della rivista, ma che nessuno aveva fino ad allora affrontato in maniera organica: vale a dire un ripensamento globale del ruolo del *sentimento* nella teoria etica. Lamanna denuncia senza mezzi termini l'insufficienza del formalismo etico kantiano, incapace di rendere giustizia al ruolo centrale che il *sentimento* acquista nella valutazione etica<sup>1072</sup>. A questo studio Lamanna fa seguire altri articoli sulla stessa lunghezza d'onda. Tra tutti è necessario ricordare il lunghissimo saggio sul *Fondamento morale della politica secondo Kant*<sup>1073</sup>. Su Kant non mancano dunque occasioni di confronto. Altrettanto non è possibile affermare a proposito di Hegel. Nelle pagine della rivista non c'è infatti traccia di un serio confronto con le opere dell'idealista tedesco. Se tralasciamo il tiepido annuncio con cui viene data notizia del *ritorno*

---

<sup>1069</sup> Filippo Masci, "Gli Studi kantiani", *C.F.*, 5-6, (1911).

<sup>1070</sup> Credaro, "Alfonso Testa e i primordi del Kantismo in Italia", *C.F.*, 2, (1913).

<sup>1071</sup> Lamanna, "Kant. Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza", *C.F.*, 2, (1913).

<sup>1072</sup> Lamanna, "La funzione del sentimento nell'etica criticistica. I: Il sentimento nell'etica kantiana", *C.F.*, 6, (1914); L'articolo è preceduto da un paio di interessanti recensioni: Lamanna, recensione di *Nuova critica della morale Kantiana in relazione colla teoria dei bisogni* e C. Triver, recensione di *Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries*, di Leonard Nelson, *C.F.*, 4-5 (1914).

<sup>1073</sup> Lamanna, "Il fondamento morale della politica secondo Kant", *C.F.*, 2,3,4-5, 6 (1916).

alla dialettica di Croce<sup>1074</sup> e l'informazione, brevissima e priva di alcun commento, della pubblicazione della traduzione italiana dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*<sup>1075</sup>, non rimane altro che un succinto articolo pubblicato nel 1907, inserito nella rubrica *Discussioni*, dove De Sarlo spiega i motivi per cui Hegel è da considerare filosoficamente «superato»<sup>1076</sup>. Bisogna aspettare il 1910 per ritrovare un riferimento a temi hegeliani, (nella fattispecie una non particolarmente entusiastica recensione di Giovanni Calò ad un libro di Hibben sulla logica hegeliana<sup>1077</sup>) e il 1914 per leggere qualcosa sull'idealismo tedesco, quando compare una recensione di De Sarlo ad un libro di Adolf Phalen sul problema della conoscenza nella filosofia di Hegel<sup>1078</sup>. Poche e sporadiche occasioni insomma, del tutto insufficienti per aprire un confronto con le ragioni dell'idealismo. Anche le critiche non sembrano andare oltre il salto – ritenuto arbitrario – dalla gnoseologia alla metafisica che poi è anche il passaggio dall'«Io penso» di Kant allo «Spirito Assoluto» di Hegel. Perché una simile disparità di attenzione critica? Crediamo che la risposta debba essere ricercata nel diverso impiego che trovano i due differenti modelli filosofici rappresentati da Kant ed Hegel. Mentre la filosofia di Hegel viene considerata del tutto sterile dal punto di vista del dibattito contemporaneo, (se non addirittura una minaccia all'autonomia e alla dignità stessa del ragionamento filosofico), Kant viene collocato alla fonte del dibattito che scuote dalle fondamenta le scienze europee e coinvolge l'intera comunità scientifica nella revisione dei presupposti epistemologici e gnoseologici. L'approccio a Kant non è acritico<sup>1079</sup>, ma il criticismo è un punto di riferimento costante. Al contrario Hegel e i suoi allievi non diventano mai materia di confronto perché non viene dato credito ad un indirizzo di pensiero che risolve le differenze e le particolarità della ricerca nello *Spirito Assoluto* e delegittima o subordina ogni sensibilità scientifica diversamente concepita dalla logica hegeliana. Ciò non vuol dire però che l'idealismo – in particolare il nuovo idealismo italiano, che ad Hegel si rifà esplicitamente – non costituisca una preoccupazione costante per De Sarlo e i suoi collaboratori.

Potrebbe sembrare un paradosso, ma fra le righe del dibattito sviluppato dalla rivista sui diversi fronti teorici e culturali, incombe in continuazione lo spettro dell'hegelismo. In particolare ciò che spaventa è proprio il ruolo potenzialmente destabilizzatore della *dialettica* e la capacità dei nuovi idealisti italiani di conquistare importanti casematte nel dibattito culturale del Paese.

Nonostante ciò l'unico contributo approfondito e sistematico sull'idealismo comparso sulle pagine della *Cultura Filosofica* è *La filosofia dell'assoluto in Inghilterra e in America*<sup>1080</sup> di Adolfo Levi. Quindi, aldilà delle continue scaramucce polemiche rivolte contro i nuovi idealisti italiani, non c'è traccia di un'indagine analitica del portato storiografico e teoretico dell'idealismo tedesco, né di quello italiano, sebbene i due sistemi idealisti di Croce e Gentile vengano alla luce proprio negli anni Dieci del Novecento. Eppure il sistema crociano e gentiliano prendono forma proprio negli anni della pubblicazione dei fascicoli della rivista diretta da De Sarlo. Quest'ultimo rimedierà anni dopo alla lacuna aprendo un confronto sia con Croce che con Gentile con le sue *Lettere di un*

<sup>1074</sup> De Sarlo, "Un ritorno alla dialettica", *C.F.*, 2, (1907).

<sup>1075</sup> Cfr., De Sarlo, recensione di *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *C.F.*, 2, (1907).

<sup>1076</sup> De Sarlo, "Hegel superato", *C.F.*, 4, (1907).

<sup>1077</sup> Cfr., Calò, recensione di *La logica di Hegel*, di John Grier Hibben, *C.F.*, 3, (1910).

<sup>1078</sup> Cfr., De Sarlo, recensione di *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik*, di Adolf Phalen, *C.F.*, 1, (1914).

<sup>1079</sup> Come abbiamo visto nel capitolo precedente, soprattutto in campo morale, viene apertamente indicata la necessità di avviare una riforma strutturale del suo pensiero. In particolare ciò avviene sotto il profilo del formalismo etico che si dimostra del tutto insufficiente per affrontare le problematiche della filosofia morale.

<sup>1080</sup> Adolfo Levi, "La filosofia dell'assoluto in Inghilterra e in America", *C.F.*, 3-4, (1910).

*superato*, anche se, a questo punto, sarà troppo tardi e il suo testo sarà destinato a cadere nel silenzio della cultura dell'epoca.

## 2 Kant e i kantiani

Ridiscutendo dalle fondamenta molti pregiudizi e convinzioni sulla *formazione di alcuni caratteri del pensiero crociano*, Eugenio Garin offre spunti illuminanti per qualunque ricercatore impegnato nella ricostruzione dei sentieri intellettuali decisivi al passaggio fra XIX e XX secolo, orientati verso lo studio del *criticismo* e della *psicologia*:

Per situare esattamente la genesi reale della filosofia dello spirito bisognerà alla fine fare giustizia delle genealogie d'uso, anche se, a volte, confortate dall'interessato. Non Hegel né gli hegeliani (napoletani e no), e neppure De Sanctis, ma il dibattito filosofico reale quale si svolgeva allora (in direzione neokantiana) in quella Germania a cui la parte più avanzata della «intelligenza» italiana, postrisorgimentale italiana guardava come a un modello. Lì le discussioni sulla psicologia e le sue possibilità e i suoi rapporti con la filosofia dello spirito, e le sue pretese a una posizione egemonica nell'ambito del filosofare inteso come scienza rigorosa<sup>1081</sup>

In Germania il ritorno a Kant era stato un indirizzo di ricerca che aveva avviato una decisa ripresa di studi filologici, di revisione e sviluppo del pensiero criticista e aveva stimolato una discussione assai originale sul rapporto fra i nuovi risultati delle scienze moderne, le problematiche suscitate dalla nascita di quelle nuove e i problemi gnoseologici classici che il filosofo di Königsberg aveva lasciato in eredità. Ma se in Germania il ritorno a Kant era stato un movimento di pensiero capace di investire una larga maggioranza di forze culturali, in Italia ciò non aveva attecchito in forma così vigorosa, nel senso di una rinnovata ispirazione filosofica, anche se, in alcuni importanti casi, Kant restava un referente imprescindibile dell'indagine sui fondamenti del sapere scientifico. Non sono mancati certamente autori importanti capaci di studiare il pensiero del criticista tedesco, e di apportarvi anche contributi originali, riconosciuti peraltro in una sede prestigiosa quale la rivista *Kantstudien*, edita in Germania e principale organo del neokantismo tedesco che ne dirigeva ed ordinava le ricerche.

Remo Cantoni rappresenta il primo esponente ufficiale del neokantismo italiano, anche se non si tratta certamente del primo autore italiano che esplicita la necessità di rimettere in circolazione le principali indagini del criticismo<sup>1082</sup>. Si tratta comunque del primo autore che segue alla lettera l'indicazione lanciata qualche anno prima da Liebmann (*zurück zu Kant*), decidendo perfino di formarsi e fare ricerca in Germania per meglio calarsi nel clima generale del ritorno a Kant. Un soggiorno, quello Oltralpe, che darà buoni frutti. Nel 1879, infatti, Cantoni pubblica il primo volume delle sue ricerche kantiane. Il primo tomo della sua monografia intitolata *Emanuele Kant*<sup>1083</sup> verte sulla gnoseologia e rappresenta anche lo scritto di maggior successo e chiarezza espositiva della sua analisi. Lo studioso si ripropone di battere la stessa strada dei maestri da cui aveva studiato in Germania e della cui lezione aveva fatto tesoro. La monografia di Cantoni prende cioè spunto dall'esigenza di fornire un inquadramento storico del criticismo e di problematizzare le sue

---

<sup>1081</sup> Garin, "Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano", in *Intellettuali italiani del XX sec.*, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 9.

<sup>1082</sup> Sciacca sottolinea come il saggio di Spaventa *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* del 1856 segni la data di inizio degli studi kantiani in Italia: Michele Federico Sciacca, *Il secolo XX*, Milano, Bocca, 1947.

<sup>1083</sup> Remo Cantoni, *Emanuele Kant*, Milano, Bricola, pubblicato in tre volumi fra il 1879 e il 1884.

principali conquiste teoriche alla luce dei risultati delle scienze moderne e in particolare della psicologia.

Il problema del primo neokantiano italiano è quello di individuare nel corpo stesso dell'esperienza le sue condizioni psicologiche, tagliando fuori di fatto tutto il discorso sulle categorie trascendentali del kantismo classico. Vittorio D'Anna, ben sintetizzando questo aspetto, ha potuto affermare che «piuttosto che di idealismo trascendentale per i nostri neokantiani si può parlare di realismo critico, nel senso che il valore dei concetti è dato solo in un secondo momento dalla forma logica»<sup>1084</sup>. Quando sostiene ciò, D'Anna si riferisce proprio al primo volume della monografia di Cantoni, (tutta incentrata sul problema della gnoseologia), la quale si orienta decisamente verso «la correzione del logicismo trascendentale con psicologismo e realismo»<sup>1085</sup>. Ciò accade perché Cantoni legge la gnoseologia kantiana facendo tesoro dei risultati della moderna psicofisiologia di Lotze ed Helmholtz, tenendo presente che l'emancipazione della psicologia come scienza autonoma e la scoperta delle geometrie non euclidee, apportano nuove argomentazioni all'*aposteriorità* delle categorie. Al di là delle differenze – anche vistose sia in termini di temperamento che di merito – fra Cantoni e i neokantiani più giovani, possiamo tenere però fermo un punto che non smette di caratterizzare la storia del neokantismo italiano, almeno fino al rivoluzionario richiamo metafisico messo in campo dalla sensibilità religiosa ed originale di Piero Martinetti. Tutto il neokantismo italiano è impegnato a correggere l'asse storiografico Kant-Hegel di chiara matrice spaventiana, con quello, non meno ideologicamente orientato, Kant-Helmoltz. Non solo per Cantoni, ma anche per i più giovani, e senz'altro più originali e versatili autori come Fiorentino e Tocco, essere criticisti significa in primo luogo «attenersi ai fatti, alla possibilità della loro riconduzione in un ordine conoscitivo»<sup>1086</sup>.

Il neocriticismo italiano si muove entro una prospettiva di tendenziale riduzione delle categorie trascendentali (*a priori*) a psicologiche e biologico-evolutive, e su questa traccia Cantoni, Fiorentino e Tocco si orientano su un terreno condiviso:

Io ebbi a dire, che in ultimo la necessità logica si fonda sopra una necessità psichica. Ma non v'ha dubbio, che questa alla sua volta presuppone una necessità metafisica ed oggettiva, perché il nostro pensiero fa pur parte del reale e ne riceve l'azione; ed è certamente in grazia di quest'azione combinata colla nostra natura particolare, che noi ci sentiamo necessitati a rappresentarci le cose in un modo anziché in un altro<sup>1087</sup>

[Se le categorie sono] semplici vedute dello spirito, e non corrispondono a nessuna realtà obiettiva, allora la nostra conoscenza non avrà valore, se non per noi soli, e non sarà applicabile agli oggetti che cadono sotto la sfera. Il pensiero formerà un mondo a parte, che non ha nulla di comune col mondo reale<sup>1088</sup>

Sia nella prospettiva di Cantoni che in quella di Fiorentino la strada è quindi quella del realismo gnoseologico. L'*apriori* acquista una determinazione biologica e realistica o viene delimitato entro una prospettiva logico-formale, mentre la sua funzione trascendentale viene meno.

A ciò Tocco aggiunge una lettura puramente negativa del *noumeno* kantiano e la convinzione, ricavata da un'attenta lettura della *Critica della ragion pura*, che la scienza sia la massima generalizzazione del sapere scientifico: l'uomo assomiglia ad un pesce nel vivavio, egli sa cioè che

---

<sup>1084</sup> V. D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 35.

<sup>1085</sup> Ibid., p. 37.

<sup>1086</sup> Ibid., p. 53.

<sup>1087</sup> Cantoni, *Emanuele Kant*, cit., p. 306.

<sup>1088</sup> Francesco Fiorentino, *Lezioni di filosofia ad uso nei licei*, Napoli, D. Morano, 1886, p. 100.

esiste un mondo al di fuori del suo orizzonte di esperienza, ma il limite rappresentato dal vivaio è puramente negativo, irrimediabilmente inespugnabile<sup>1089</sup>. Il rapporto fra *noumeno* e *fenomeno* diventa dunque centrale sia nel dibattito storiografico sul peso di Kant nella cultura filosofica moderna, sia quando si affronta il tema dei limiti e delle possibilità dell'indagine filosofica e scientifica. Proprio nell'ambito della discussione sul significato e sulla portata della «sintesi a priori» maturano «prospettive di lavoro antagonistiche»<sup>1090</sup> destinate a segnare un'epoca. E non è un caso che proprio a Firenze s'imponga questo neokantismo di matrice positivista che non sfocia però nella stanca e sterile ripetizione della lezione ardigoiana, bensì in un originale e ricco «stile storiografico caratterizzato dallo studio dei “testi” e delle “fonti”, degli “inediti” [...], in breve dallo stretto rapporto fra “filologia” e “filosofia”»<sup>1091</sup>. Tutti elementi preparatori di uno specifico terreno di coltura e ricca sperimentazione epistemologica aperto ai grandi temi caratteristici del dibattito europeo di questi anni e ad un franco confronto sui limiti e sulle prospettive dell'indagine filosofica. La stessa ispirazione guida Tocco ad indagare il rapporto tra scienza e filosofia. Possiamo anzi ragionevolmente affermare – e questo spiega in parte le ire del suo giovane allievo Giovanni Gentile – che l'essenza stessa del problema gnoseologico coincide per Tocco con il superamento dell'opposizione di *ragione* ed *esperienza* nell'intelletto scientifico:

Nel secolo passato non meno che oggi la filosofia e la scienza si dettero la mano, e se al tempo di Kant i filosofi erano scienziati, oggi, bisogna pur riconoscerlo, gli scienziati diventano filosofi<sup>1092</sup>

Si tratta di un punto fondamentale sul quale interverrà con rigore la *Cultura Filosofica* per tramite del suo fondatore, il quale, richiamandosi esplicitamente a Tocco in occasione della sua recente scomparsa, rivendicherà la radice interdisciplinare e mutualistica del sapere stabilita dal filosofo fiorentino:

una filosofia distaccata dalla scienza non può essere che vuoto formalismo e una scienza inconsapevole dei suoi limiti, affermantesi come esauriente tutto il contenuto della realtà, è dogmatismo ingiustificato e contrastante alle esigenze della ragione e dell'esperienza più propriamente umana<sup>1093</sup>

Già anni prima De Sarlo, in *Metafisica e moralità*<sup>1094</sup> aveva stilato un bilancio della filosofia nei vari Paesi e considerato il neokantismo come uno dei pochissimi contributi degni di nota prodotti dal dibattito filosofico contemporaneo, anche se da armonizzare (e integrare) con la tradizione teistica. Il neokantismo italiano però, pur strutturandosi a stretto contatto con quello tedesco, si

<sup>1089</sup> L'esempio è mutuato da Lange; come il «pesce nel vivavio» anche l'uomo ammette una realtà ulteriore. Questa è rappresentata dalle idee di «ragione», che sono al di là dei nostri concetti: «questo solo egli sa che un ostacolo gli vieta d'andare più oltre, ma cosa sia quest'ostacolo non può conoscere in alcun modo. E così interviene alla mente umana, quando nella materia sorda ed irresolubile in elementi formali scopre un limite alla sua attività costruttiva; o quando messasi a chiudere la serie delle condizioni o cause, ben s'accorge di sciuparvi la fatica, ché non le verrà mai fatto di trasformare una parabola in circolo od ellissi», Felice Tocco, *Studi kantiani*, Milano, Sandron, 1909, pp. 142-3.

<sup>1090</sup> Michele Ciliberto, «La filosofia tra Pisa e Firenze» in *Le città filosofiche: Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, cit.: «Le interpretazioni antitetiche che Tocco e Gentile offrono del pensiero di Kant, a cominciare dalla concezione dei rapporti fra noumeno e fenomeno. Proprio nella discussione su Kant e, in primo luogo, nell'opposta interpretazione della sintesi a priori, maturano prospettive di lavoro antagonistiche. “La teorica che più si oppone all'idealismo assoluto è senza dubbio quella del noumeno, che pone un limite all'attività costruttiva dello spirito” – osserva significativamente Tocco: per questo motivo il nome d'idealismo “è male applicato alla teoria kantiana, e peggio ancora se vi si aggiunge la misteriosa parola trascendentale, adoperata nella prima edizione». Ibid., p. 234.

<sup>1091</sup> Ibid.

<sup>1092</sup> Tocco, *Studi kantiani*, cit., p. 22.

<sup>1093</sup> De Sarlo, «Il significato del neocriticismo», *C.F.*, 5-6, (1911), p. 504.

<sup>1094</sup> De Sarlo, *Metafisica e Moralità*, Roma, Balbi, 1898.

caratterizzava con una più marcata tendenza al naturalismo. In Italia neokantiani stabilivano sicuri rapporti fra il «pensiero» – e particolarmente le sue forme *a priori* – e la «realtà»; il pensiero insomma per fare breccia nella realtà «dovrà essere anch'esso reale e quindi, a sua volta, riconvertirsi in una realtà più ampia, onnicomprensiva»<sup>1095</sup>. Le forme «a priori» della mente, prima di essere della nostra mente, appartengono all'*essere*, sono in buona sostanza organiche alla realtà, e «ci risultano perché l'intelligenza è risultato di un processo reale di sviluppo»<sup>1096</sup>.

Certo i neokantiani italiani non si limiterranno a riproporre stancamente modelli e insegnamenti altrui e saranno capaci di mettere a frutto una tradizione epistemologica in vigorose indagini storiografiche. Non è il caso di entrare nel merito della portata del lavoro di Tocco su Bruno e di Fiorentino su Telesio e sulla filosofia moderna in generale, ma risulta comunque utile definire i contorni dell'orizzonte epistemologico e gnoseologico di riferimento. Questo perché è importante capire che ruolo ha giocato il ritorno a Kant in Italia al tempo del dibattito sulla crisi inquadrando in particolar modo l'attrazione esercitata sul circolo di autori protagonisti delle vicende editoriali che stiamo analizzando in questo studio.

Le pagine di Vittorio D'Anna su *Kant in Italia* risultano assai utili a definire meglio i termini della questione, infatti al loro interno possiamo trovare alcune informazioni preziose che ci guidano nella lettura e nella più adeguata comprensione dei fascicoli della rivista di De Sarlo. Il secondo capitolo del lavoro è infatti interamente dedicato a *Kant nel positivismo spiritualistico di Bonatelli e De Sarlo*, vale a dire al fondatore della rivista e al suo maestro. Bonatelli, per altro, è una firma ben presente sulla rivista stessa e il peso dei suoi interventi risulta decisivo per i temi fondamentali della gnoseologia, della logica e dell'epistemologia, vale a dire per gli snodi teorici fondamentali della rivista.

Kant non viene utilizzato strumentalmente al fine di un'operazione culturale orientata secondo un piano come invece fanno Croce e Gentile i quali lavorano certosinamente a consolidare, in una prospettiva storiografica *verticale* e finalizzata idealisticamente, il legame Kant-Hegel, a suo tempo suggerito da Spaventa. L'operazione storiografica condotta dagli idealisti, come è noto, si muove in due tappe. In primo luogo si afferma che in Kant sono «ripresi e superati tutti i problemi posti dalla filosofia prekantiana»<sup>1097</sup>, in seconda battuta si sostiene che i testi kantiani siano una sorta di terreno preparatorio all'idealismo hegeliano, facendo di Kant un Hegel *in nuce*. Kant quindi viene *utilizzato* in maniera molto diversa nelle pagine della *Cultura Filosofica* rispetto a quelle della *Critica*. Nel suo studio Vittorio D'Anna pone una domanda che è anche un interessante orientamento al lavoro:

La domanda è se filosofi che non sono kantiani, per l'ancorare essi la conoscenza ad una doppia realtà: ontica del pensiero e fattuale dell'esperienza, non siano per caso più vicini a Kant di altri che se ne dichiarano eredi<sup>1098</sup>

Nelle pagine della *Cultura Filosofica* matura nei confronti dell'operazione di «riconversione del criticismo» condotta da Croce e Gentile un'opposizione netta, che fa perno sull'arbitrarietà del passaggio dalla *gnoseologia* kantiana alla *metafisica* idealistica. Viene respinta l'interpretazione metafisica e si criticano le determinazioni rigide delle forme a priori che «ipostatizzano i due poli

---

<sup>1095</sup> V. D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 99.

<sup>1096</sup> Ibid.; «dalla sottolineatura della natura reale di forme e categorie alla loro reinterpretazione in senso evolutivistico il passo è breve, e lo faranno sia Cantoni, che Fiorentino e Masci», ibid.

<sup>1097</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 19.

<sup>1098</sup> D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 116.

del processo conoscitivo e li fissano in una «sterile antinomia»<sup>1099</sup>. Nessuno degli autori tralascia di notare che lo stesso Kant aveva peccato di ingenuità o non era stato abbastanza chiaro nel precisare il senso delle sue ricerche, dato che egli aveva lasciato porte aperte – per mutuare le parole di Enriques – alla «veduta trascendente dell'io». E non è un caso che, proprio a proposito di Enriques, la Faracovi parli di un «neokantismo largamente eterodosso», vale a dire di un ripensamento del criticismo in rapporto al problema della trasformazione dell'idea di spazio, connessa alla costruzione delle geometrie non euclidee. Si tratta infatti di problemi che negli anni di cui stiamo parlando mettono «in questione in modo radicale i quadri concettuali definiti dal kantismo» e fanno pulizia dai risvolti metafisici della dottrina cui lo stesso Kant «ha dato appigli»<sup>1100</sup>.

Ma è un dato di fatto che, molto oltre le ambiguità metafisiche kantiane, le categorie del criticismo vengano piegate forzosamente dai nuovi idealisti alla luce della *logica* di Hegel. Nelle loro mani l'«appercezione» studiata dal filosofo di Königsberg viene arbitrariamente trasfigurata nell'«Idea assoluta» del filosofo idealista.

Vanno dunque cercate altrove le motivazioni che spinsero De Sarlo a volgere lo sguardo a Kant pur non professandosi mai strettamente kantiano. A questo proposito sembra forse utile sfogliare le pagine di un lavoro giovanile desarliano intitolato *Metafisica scienza e moralità. Studi di filosofia morale*<sup>1101</sup>, dove il pensatore passa in rassegna la situazione filosofica europea di fine Ottocento. Il testo ci racconta molto sullo sviluppo delle indagini ulteriori svolte anche sulle pagine della rivista.

In quel lavoro, De Sarlo stesso nota che l'asse della riflessione si era spostato con Fechner, Helmholtz, e soprattutto con Wundt, sui problemi pratici della gnoseologia, orientandosi ad una loro soluzione sperimentale. Ciò implicava quasi necessariamente un distacco della scienza dello spirito dal troncone filosofico. Il pericolo – avvertiva insomma De Sarlo – consisteva nel celebrare troppe frettolose esequie della metafisica, buttandosi anima e corpo nel lavoro pratico delle nuove scienze, senza chiarire i problemi riguardanti lo «spirito». Del resto ciò fa tanta più impressione se si pensa che, nemmeno nei momenti in cui appariva più viva l'esigenza di valorizzare la centralità dello *Spirito*, De Sarlo arriverà a mettere in discussione il momento sperimentale dell'indagine scientifica.

In alcuni casi si lascia apertamente intuire che l'unico presupposto metafisico rimasto in piedi fosse il parallelismo psico-fisico di spinoziana memoria, di qui «il quasi fatale ritorno a Kant, ad una nuova forma di criticismo, il cui problema fondamentale è appunto la ricerca di ciò che rende possibile l'esperienza»<sup>1102</sup>. È un orientamento questo che dura una vita; in *Esame di Coscienza. Quarant'anni dopo la laurea*<sup>1103</sup> – a conclusione di un lungo e tormentato percorso – De Sarlo

---

<sup>1099</sup> Faracovi, *Il Caso Enriques*, cit., p. 22.

<sup>1100</sup> Ibid., p. 19; questa la lettura sul «criticismo largamente eterodosso» della studiosa del matematico livornese: «la determinazione rigida delle forme dell'apriori si connette con il prevalere, anche in Kant, di «vedute trascendenti», che ipostatizzano i due poli del processo conoscitivo e li fissano in una «sterile antinomia». La posizione delle forme trascendenti, come costituite indipendentemente dal rapporto con la realtà fenomenica e con lo stesso io empirico, implica una «veduta trascendente dell'io», che condurrà non per caso all'«idealismo metafisico»; a quel «miraggio di un assoluto fantastico», che è proprio della «sfrenata speculazione postkantiana». Allo stesso modo, l'ammissione di una realtà in sé, indipendente dal conoscere, assunta «in un significato trascendente» genera la sfiducia nella possibilità conoscitive della ragione, lo scetticismo e l'agnosticismo. [...] È merito di Kant l'aver messo in luce il duplice versante – soggettivo ed oggettivo – del conoscere; si tratta di una acquisizione ricca di significato, a patto che si lasci da parte «ogni pretesa di trovarvi dentro qualche cosa di assoluto». Contro Kant, ma nella linea da lui indicata, è necessario ammettere l'intrinseca dinamicità del processo conoscitivo; l'aspetto per il quale soggetto e oggetto «non sono due termini irriducibili della conoscenza, ma piuttosto due aspetti di questa», mai pienamente scindibili l'uno dall'altro, mai compiutamente riducibili l'uno all'altro», ibid., pp. 21-22.

<sup>1101</sup> De Sarlo, *Metafisica scienza e moralità. Studi di filosofia morale*, Roma, Tip. Di Giovanni Balbi, 1898.

<sup>1102</sup> Garin, «Francesco De Sarlo: Psicologia e Filosofia», in *Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, cit., p. 41.

<sup>1103</sup> De Sarlo, *Esame di coscienza*, cit.

sottolineerà i «limiti invalicabili della conoscenza razionale», facendosi così portavoce di un percorso che «era stato lungo e nella sostanza aveva rispecchiato abbastanza fedelmente anche la vicenda del pensiero italiano»<sup>1104</sup>. La conoscenza razionale non è limitata a causa di una debilitazione strutturale della ragione umana, tutt'altro. La ragione è anzi capace di costruire nessi, di coordinare gli elementi diversi e di stabilire reti di rapporti sempre più ampie. La nostra stessa concezione della realtà e del mondo, non può essere mai vista nei termini di un dato puro e assoluto, per il semplice fatto che dietro ad ogni nostra asserzione sta l'infaticabile e diuturno lavoro dell'attività razionale. Ma proprio a causa dell'attività coordinatrice svolta dalla ragione umana, bisogna riconoscere che essa è limitata. La scienza non è infatti un riflesso immediato di cose fuori di noi, bensì è da descrivere come un processo di (ri)costruzione razionale della realtà per opera della mente che si avvale di una continua messe di dati sperimentali, (e non solo di esperienze a priori).

Kant rappresenta dunque un punto di riferimento duraturo, che va ben oltre le agiografie e le mode passeggere. Alla base sta l'idea che la «conoscenza sperimentale» e la «conoscenza razionale» si fondano entrambe sull'esperienza e sulla ragione, come del resto fa notare anche Ponzano nella sua monografia:

l'una è carattere di generalizzazione, l'altra di universalità; l'una è riferita alla necessità di fatto, l'altra alla necessità di diritto, ma l'una e l'altra non si possono considerare separate: l'una e l'altra si sostengono e interferiscono<sup>1105</sup>

Pochi mesi prima che venisse dato alle stampe il primo fascicolo della *Cultura Filosofica*, De Sarlo concludeva così la sua prolusione su *I compiti della filosofia nel momento presente*:

la filosofia, come esplicazione feconda di pensiero, non può essere che riflessione critica sulle varie forme della conoscenza umana. La scienza che giunge ad intendere, a valutare, a sottoporre a critica se stessa, ecco la filosofia. La filosofia oggi non può che essere che dottrina e critica della scienza umana<sup>1106</sup>

Se non si può a rigore inscrivere l'esperienza editoriale della *Cultura Filosofica* all'interno della scuola neokantiana, va comunque fatto notare come in primo luogo Bonatelli e De Sarlo e a seguire Calò, Lamanna e Aliotta, abbiano tutto l'interesse a valorizzare alcuni aspetti di Kant e del kantismo, ponendo precise questioni filosofiche all'interno del solco di quella tradizione. Ciò che viene avvertito come urgente non è cercare autorevoli punti di riferimento a cui ancorare la propria proposta di riforma culturale, bensì continuare ad interrogarsi sulle condizioni generali della cognizione, sull'«origine e la verità delle nostre idee, dei principi e dei metodi in uso nelle scienze»<sup>1107</sup> e sulla misteriosa affinità tra le cose del mondo e il nostro spirito.

Se per De Sarlo e collaboratori non si può dunque parlare di un programmatico ritorno a Kant, è altresì importante sottolineare la ripresa dei temi fondamentali del kantismo, a partire dal primato della gnoseologia sulla metafisica e dalle riflessioni sull'autonomia della morale, temi molto distanti dalle coeve raffinate manomissioni storiografiche dei nuovi idealisti.

De Sarlo – che scrive quando il neokantismo si trova in tutta Europa ormai alle battute finali – si dimostra preoccupato di esplicitare in che termini il richiamo a Kant abbia un'importanza strategica

---

<sup>1104</sup> Garin, "Francesco De Sarlo: Psicologia e Filosofia", in *Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, cit., p.37.

<sup>1105</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 124.

<sup>1106</sup> De Sarlo, "I compiti della filosofia nel momento presente", in *La filosofia nella cultura contemporanea*, cit. pp. 30.

<sup>1107</sup> Santucci, "Francesco De Sarlo e le lettere filosofiche di un «superato»", in *Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, cit., p. 115.



per il progetto della rivista ed indica quali siano le guide interpretative grazie a cui valorizzare il patrimonio storico rappresentato dal criticismo, nella prospettiva di un rinnovamento, insieme teoretico e pratico, della cultura italiana, a partire dall'esigenza di garantire la validità del sapere scientifico. Come abbiamo avuto modo di notare per De Sarlo la valorizzazione della parte del programma criticista, collegata alla centralità dell'«Io», consiste in una prospettiva di ritrovato protagonismo del soggetto individuale, e non sconfina mai nella «pericolosa» universalità disincarnata dell'«Io trascendentale» e puro. Nella critica desarlana infatti l'*io puro*, in quanto puramente ideale, sfornito cioè di qualsiasi forma di esistenza, rimane pur sempre un prodotto dei soggetti individuali e contingenti<sup>1108</sup>.

Questo aspetto è messo bene in luce anche da Ponzano che sintetizza sobriamente la diffidenza nutrita da De Sarlo verso ogni ipotesi di «*Bewusstsein überhaupt*». Sta qui, in fin dei conti, il continuo sforzo del filosofo di Potenza di ricondurre le generalizzazioni di metafisici ed idealisti all'«io individuale» e alle concrete relazioni conoscitive, emotive ed etiche di cui l'individualità umana è capace:

L'io puro è una mera astrazione, come abbiamo notato nella critica dell'idealismo del Gentile, come schema generale o forma della coscienza, e come non c'è una conoscenza del noumeno diversa da quella del fenomeno, la conoscenza essendo solo conoscenza scientifica, così non c'è una conoscenza scientifica dell'io empirico o fenomenico diversa da una conoscenza (speculativa) dell'io puro o noumenico o trascendentale. La vera realtà è l'io empirico, quale è appreso nell'esperienza interna o mentale, che è noumeno e fenomeno, unità determinante e non sintetica o prodotta, soggetto reale vivente nello spazio e nel tempo e che ha facoltà con le sue funzioni di elevarsi a ciò che è ideale, fuori del tempo, al mondo della pensabilità. L'io è l'io individuale, concreto che non è apparenza o fenomeno che solo da un io trascendentale o noumenico, universale prende consistenza o significato (essendo questa una pura nozione astratta), ma è realtà vibrante che si rivela in ogni fatto psichico, principio d'azione e termine di riferimento, unico e insostituibile<sup>1109</sup>

L'intervento su una questione così delicata non è certo frutto del caso ed implica una robusta presa di posizione che marca le distanze da larghissima parte della cultura dell'epoca. Se l'idealismo considerava l'*io empirico* solo come anticamera dell'*Eterno* e dell'*Assoluto*, se la sociologia liquidava gli individui nelle dinamiche oggettive del complesso sociale, De Sarlo ribaltava completamente i termini della questione, sostenendo che l'«Eterno» e l'«Assoluto» o la «Società» sono termini che svaniscono come miraggi appena si pretende di prescindere dai modi concreti individuali in cui essi si manifestano e si realizzano in concreto.

Ma l'equivoco non sta soltanto nella forzosa interpretazione idealistica del messaggio kantiano, bensì si annida nei testi stessi di Kant. De Sarlo infatti corregge in senso euristico la portata delle categorie kantiane ricordando che – a differenza di Kant che «le intende a priori perché perde l'individualità» – la natura degli schemi della conoscenza «è empirica e la loro validità ipotetica»<sup>1110</sup>.

La difesa delle prerogative del soggetto – che De Sarlo, è bene sottolinearlo sempre, ricava dai suoi precoci studi e dalle sue accurate ricerche psicologiche – è uno dei fuochi del suo pensiero e della sua instancabile ricerca. E Kant da questo punto di vista, (se pur ripensato, mondato da talune esagerazioni presenti nei suoi stessi testi e sottratto alle interpretazioni idealistiche), rappresenta uno

---

<sup>1108</sup> Ragionamento sviluppato in: De Sarlo, "I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea", *C.F.*, 5, (1910), in particolare pp. 498-505.

<sup>1109</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 103.

<sup>1110</sup> D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 150.

snodo fondamentale della valorizzazione dei soggetti concreti e degli individui, e un punto di riferimento ineludibile per la ripresa di uno spiritualismo laico e moderno<sup>1111</sup>.

Un approccio questo molto vicino agli studi sul neovitalismo condotti, come abbiamo avuto modo di vedere, da Aliotta sulle stesse pagine della rivista. Del resto molti anni prima che il primo fascicolo della *Cultura Filosofica* venisse dato alle stampe, De Sarlo attribuiva ad ogni fenomeno vitale una grande importanza, dovuta al fatto che ogni individuo è portatore di un suo preciso e insopprimibile valore qualitativo. I processi biologici, insomma, sono spiegabili a partire da un principio soggettivo interiore – ed è questo il momento in cui prima Bonatelli, poi De Sarlo ed Aliotta, rendono mutuabili i concetti di «individuo» e «anima» –, un principio che li informa dall'interno e che li rende armonici con una totalità complessiva altrimenti inspiegabile e impensabile.

De Sarlo, all'inizio della sua carriera filosofica, faceva valere insomma «l'idea kantiana di una rifondazione in chiave soggettiva della conoscenza per cui i suoi contenuti son determinati non dall'essere delle cose ma da nostre modalità di pensiero»<sup>1112</sup>. Ma allo stesso tempo il suo *criticismo* è caratterizzato da una decisiva «tonalità realistica», nella misura in cui la natura «non è una costruzione del soggetto trascendentale, ma il risultato del convergere di due fattori: le operazioni mentali e l'oggetto reale»<sup>1113</sup>. Il primo passo di un ripensamento di Kant – se non vogliamo parlare di una vera e propria «riforma» kantiana – è senz'altro una sua rivisitazione in chiave individualistica e realistica, stabilmente impiantata sullo spiritualismo del suo maestro Bonatelli.

A Kant gli scrittori della *Cultura Filosofica* tornano anche per comprendere meglio il nesso – ritenuto cruciale – del problema gnoseologico, e in particolare per mettere ordine a proposito della questione dell'obiettività della realtà. Ci si appella a Kant e agli strumenti della sua officina filosofica, per lavorare ad una prospettiva che potremmo definire di *realismo critico*.

Ma al filosofo di Königsberg alcuni tornano anche per riprendere e sviluppare, limando il formalismo o contravvenendo ad esso, la parte *pratica* della sua filosofia, quella morale. Sono molti coloro che nelle pagine della rivista prendono le mosse dalle indagini etiche di Kant, rivendicando però un ruolo centrale all'«affettività» e, in generale, al ruolo svolto dal «sentimento» nella condotta etica. Non viene neppure trascurata la ripresa della parte *civile e politica* del pensiero di kantiano, e in particolare quello delle pagine sul «diritto internazionale» rilette alla luce della conflagrazione bellica del '14-18.

Solo tenendo conto degli obiettivi complessivi e del programma generale della rivista risulta comprensibile l'interesse dimostrato verso il fenomeno del neokantismo italiano ed europeo a partire da un'attenta lettura di prima mano delle opere del filosofo tedesco. Un interesse che trova una sua valorizzazione nel numero speciale, (praticamente monografico), dedicato a Felice Tocco all'indomani della sua scomparsa. E del resto non poteva che essere Tocco la figura di riferimento per aprire un confronto con gli ambienti neokantiani europei e soprattutto tedeschi.

---

<sup>1111</sup> A questo proposito è utile riportare l'analisi con cui F. Mondella fa notare come negli anni '92 e '93 dell'Ottocento, De Sarlo si serva proprio di Kant per aprire al neovitalismo, ponendo in primo luogo l'«Io» a capo dei fenomeni della realtà e accostandosi successivamente al concetto di «anima». Cfr., Mondella, F., «Dalla psicologia senz'anima allo spiritualismo», in *Giulio Ferrari nella storia della psicologia italiana*, Bologna, Pitagora, 1984, p. 127 e sgg.

<sup>1112</sup> D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 143

<sup>1113</sup> Ibid.

Gli *Studi kantiani* del filosofo fiorentino vengono recensiti con entusiasmo da Filippo Masci<sup>1114</sup>, che ne coglie il carattere contemporaneamente espositivo, critico e creativo. Al contrario della lettura di Cantoni il Kant di Tocco risulta esente dalle «vedute personali» e dagli «intententi polemici» del critico. Gli *Studi kantiani* mantengono una lucida e obbiettiva interpretazione del criticismo, senza d'altronde abbandonare il dovere della critica e la peculiarità del proprio percorso di ricerca<sup>1115</sup>. È subito interessante notare l'abisso che separa un simile approccio dalla lettura di Gentile. Mentre infatti sulle pagine della *Cultura Filosofica* il confronto con Kant è impensabile senza la mediazione della lettura di Tocco, dalle colonne della *Critica* Gentile invita i giovani ad un approccio diretto alla *Critica della Ragion Pura* sbarazzandosi anzi della mediazione «filologica» dell'autore fiorentino.

Alla morte di Tocco il periodico di De Sarlo riserverà toni commossi per un autore che non aveva mai neppure collaborato con la rivista e che rappresentava una corrente a cui nessuno dei suoi animatori aveva aderito organicamente. Viene così pubblicata una bibliografia completa della sua attività intellettuale come chiara indicazione di lettura per coloro che volevano mettersi sulla strada degli studi filosofici. Il numero successivo, il fascicolo 5-6, sarà un tributo alla figura del kantiano scomparso. Quale migliore occasione per approfondire con i dovuti crismi la conoscenza del movimento neocriticista e sondare la possibilità di un avvicinamento strategico? Filippo Masci, per esempio, mette in rilievo l'approccio di Tocco alla riflessione degli studi storici facendo luce su un modello criticistico il cui fondamento è la «fede inconcussa nel valore della ragione umana e dei suoi destini»<sup>1116</sup>. Masci mette in valore la distanza del criticismo tocchiano da ogni pretesa dogmatica di risolvere in via definitiva i problemi fondamentali dello spirito umano. Tocco, in ultima analisi, ha il merito sia di aver rinnovato l'approccio metodologico degli studi storici, (metodo non a caso fortemente avversato da Gentile), sia di aver arricchito l'indirizzo criticista, pur rimanendo un attento espositore della dottrina di Kant. Le ricerche di Tocco contengono molti elementi originali rispetto all'insegnamento kantiano, ma non lo inquinano o piegano ad operazioni interessate. Esse offrono, anzi, un alto esempio non solo dal punto di vista della ricerca filologica, ma anche della speculazione filosofica in senso stretto, perché ci insegnano che «la ricerca della verità nel pensiero non può essere scompagnata dalla ricerca della verità nella storia»<sup>1117</sup>. La lettura di Masci è insomma agli antipodi rispetto a quella di Gentile, che, pur nel rispetto dovuto ad un grande maestro, riduceva la sua attività a mero esercizio filologico.

Secondo Masci, invece, «storicizzare» i sistemi filosofici e curare l'aspetto *filologico* non equivale affatto a svuotarne il senso o a renderli inattuali come invece ammoniva l'idealista palermitano. Se Gentile avesse ragione dovrebbe essere svalutata e sminuita ogni tipo di conoscenza, perché in ogni branca del sapere è presente un elemento storico da ricostruire filologicamente.

Tuttavia, al di là dell'aspetto metodologico e «storico», il vero contributo lasciato da Tocco alla cultura filosofica consiste nella riflessione sul problema gnoseologico. Se da una parte lo storicismo criticista di Tocco non dimostra di essere capace di rimuovere l'irrisolto noumenico, ma ne accentua anzi il carattere puramente negativo, (aspetto che Masci e altri non si stancano di indicare come grave limite teorico), a lui va indubbiamente il merito di aver concepito il valore dei sistemi

---

<sup>1114</sup> Cfr., Masci, «Gli Studi kantiani», *C.F.*, 5-6, (1911), numero monografico dedicato all'«opera di Felice Tocco», pp. 409-432

<sup>1115</sup> Ciò accade per esempio a proposito dell'*Estetica trascendentale*, dove Tocco critica esplicitamente l'apriorità dello spazio e del tempo.

<sup>1116</sup> Ibid., p. 409.

<sup>1117</sup> Masci, «Studi Kantiani», *C.F.*, 5-6, (1911), p. 411.

filosofici nel fatto di «ordinare, di approfondire, di vagliare l'esperienza scientifica, di servire rispetto ad essa come da reagente gnoseologico e sistematico per valutarne la verità»<sup>1118</sup>. Tutta la gnoseologia critica di Tocco, fin dal suo primo intervento organico<sup>1119</sup>, ruota intorno al problema del superamento dell'opposizione di «ragione» ed «esperienza» che egli vede compendiate nell'«intelletto scientifico». Sottolineando quest'aspetto Masci esalta le convergenze piuttosto che i punti di frizione del suo *criticismo* rispetto al programma della rivista fondata da De Sarlo.

La «mente» per Tocco organizza l'«esperienza» grazie ai metodi e alle procedure della ricerca scientifica. Ecco perché l'esperienza scientifica non è da intendersi come copia passiva della realtà esteriore, ma piuttosto nei termini di una «neoformazione» – se vogliamo prendere in prestito un tipico lemma labrioliano – a cui lo spirito umano dà corpo partendo dalle sue proprie leggi; leggi che scoprono ed illuminano – mutuando le parole da Enriques – «questo elemento suriettivo più profondo che è la razionalità del reale»<sup>1120</sup>.

La filosofia, concepita come terreno di incontro delle diverse discipline scientifiche e luogo di una loro possibile trama complessiva, è, come sappiamo, il filo rosso che congiunge le esperienze e le ricerche svolte sulle pagine della *Cultura Filosofica*.

Ma, come il lettore più accorto avrà capito, rivendicare l'eredità di Tocco, serve anche come monito nei confronti di chi, rifacendosi a Kant, voglia in realtà solo avallare il recupero di Hegel in chiave marcatamente soggettivistica. Masci si rivolge chiaramente a Gentile<sup>1121</sup> quando scrive che «l'idealismo kantiano, ammettendo sempre un dato, che il pensiero deve assimilarsi, non può gabellarsi di idealismo metafisico o di tendenza ad esso»<sup>1122</sup>. Credere di cogliere nel criticismo i prodomi della filosofia dell'*atto puro* significa fare un torto a Kant e al suo meticoloso impegno di sondaggio delle facoltà gnoseologiche e della «cura nel tracciare i limiti del sapere»<sup>1123</sup>.

Masci del resto si muove in sintonia con i propositi di De Sarlo, il quale, nell'indagine gnoseologica kantiana e post-kantiana, privilegia «il momento della spiegazione e della fondazione dell'esperienza sensibile, piuttosto che la metafisica della ragione»<sup>1124</sup>. E su questa lunghezza d'onda gli autori della *Cultura Filosofica* non possono non ricollegarsi allo spirito – se non direttamente ai risultati – della ricerca di Tocco e del neocriticismo in generale.

Il compianto filosofo neokantiano ha infatti avuto il merito di insistere sul primato della «libertà spirituale» rispetto alla necessità causale della natura all'interno di una serrata indagine epistemologica sul valore e i limiti della conoscenza scientifica. Nonostante la sua ascendenza naturalistica, Tocco ha saputo porre correttamente il circolo fra «ideale» e «reale» attraverso una lettura di Kant che mette in mora l'idea di un sapere puro al di là dell'«esperienza» e della «storia». A Masci interessa sottolineare il fatto che nel criticismo di Tocco viene ricomposto ciò che in molti

---

<sup>1118</sup> Ibid., p. 410.

<sup>1119</sup> Cfr., Felice Tocco, «Kant e la scienza», *Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere, Scienze Politiche e Morali*, articolo pubblicato fra il 1880 e il 1881 in quattro saggi nel *Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere, Scienze Politiche e Morali*.

<sup>1120</sup> Enriques, *Scienza e razionalismo*, cit., p. 108.

<sup>1121</sup> Praticamente esplicito il riferimento a chi concepisce il kantismo come un hegelismo «rimasto a mezza strada». Masci, «Studi Kantiani», *C.F.*, 5-6, (1911), p. 412.

<sup>1122</sup> Ibid., p. 413.

<sup>1123</sup> Ibid., p. 415; l'errore di Gentile – continua Masci – sta quindi nel confondere il «piano interpretativo» con quello «critico». Gentile critica e non interpreta Kant dal suo peculiare punto di vista. Come critica la sua non ha maggior valore delle affermazioni uguali e contrarie che su Kant sono state proposte dal realismo di Herbart, dal volontarismo di Schopenhauer e via dicendo.

<sup>1124</sup> D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 140; in questo senso D'Anna annovera De Sarlo fra gli «eredi del positivismo» «per il privilegiare De Sarlo nella sua riflessione su Kant il momento della datità della scienza, al fine di determinarne le condizioni, e si pone sul terreno dell'oggettività – anche se logica prima che di fatto – dell'esperienza, lo possiamo noi ancora considerare, in senso molto ampio, un erede del positivismo». Ibid.

critici permaneva scisso; fra ragione *pura* e *pratica* non incombe alcuna minaccia di lacerazione, perché la «ragione teoretica», (qui intesa come l'insieme coordinato delle scienze della natura), e la «ragione pratica», (i bisogni ideali dello spirito umano), trovano una loro perfetta conciliazione nell'ideale di intelletto scientifico che si evince nella lettura che Tocco fa del criticista tedesco. Tocco ha quindi il merito di rendere trasparente la lezione kantiana esplicitandone con lucidità il fondamento interdisciplinare e sintetico.

Eppure fra Tocco e gli autori della *Cultura Filosofica* c'è un solco generazionale e soprattutto teorico non indifferente. Fra un neokantismo con lo sguardo rivolto alle consolidate certezze dell'era del positivismo e un ambito di ricerca che, seppure «erede del positivismo», aspira oramai ad una rinnovata affermazione dei diritti della ragione scientifica e dello spirito umano, non può esserci accordo sotto tutti gli aspetti. *In primis* è la questione della *metafisica*, anzi, per meglio dire, del bisogno umano allo sbocco metafisico a porre una distanza. A Tocco viene rimproverata con forza la tendenza a considerare la metafisica come niente più che un «errore della ragione», una vera e propria illusione ottica del pensiero. E non si tratta di un errore di poco conto se si considera lo spessore teistico della riflessione proposta sulle pagine della *Cultura Filosofica*. Il kantismo tocchiano dimostra di non essere all'altezza del problema e di rimanere sordo ad una imperitura esigenza degli uomini. Egli sbaglia a non considerare un aspetto insopprimibile della nostra esistenza come l'aspirazione alla metafisica e alla verità assoluta, anche perché essa risulta un «fatto» innegabile che andrebbe studiato con serenità e freddezza analitica come tutti i fenomeni e i processi importanti della realtà.

È giusto segnalare il carattere vizioso di alcuni sistemi metafisici e la pretesa di alcuni autori di dichiarare validi in senso assoluto i risultati della loro indagine. Ma se i sistemi metafisici vengono intesi per quello che sono, ovvero come «costruzioni geniali» che non hanno nulla di anomalo, il cui valore dipende dalla loro capacità di interpretazione generale dell'esperienza, non si rischia di ricadere nel circolo vizioso dell'illusione del sapere definitorio. Per Masci la metafisica non è affatto frutto di una «razionalità deviata» – come lo era per Tocco –, nella misura in cui essa invece assolve l'importante funzione razionalizzatrice delle complesse dinamiche che l'esperienza umana (teoretica e pratica) si trova ad affrontare. La metafisica non è negativa o erronea in quanto tale, essa cade in fallo soltanto quando accampa la pretesa di convertire quelle che sono semplici interpretazioni razionali dell'articolato insieme di esperienze e dati che compongono la realtà in altrettanti sistemi apodittici a priori.

Il bisogno e l'«aspirazione» metafisica che Masci recupera dai testi della *Critica della Ragion pura* – separandosi nettamente dall'orizzonte culturale di tutto il neokantismo, e non solo di quello italiano – verrà in seguito capitalizzato dalle ricerche di Carabellese e Martinetti. Nel giro di qualche anno i due autori, riprenderanno gli studi kantiani, facendo leva su «un approccio positivo, non negativo verso il noumeno che presuppone una fede accanto alla scienza»<sup>1125</sup>. Tale approccio eterodosso e di superamento di tutte le possibili varianti del neo-kantismo, debiliterà fortemente l'immagine di Kant come «padre della scienza moderna» messa in circolazione dai neocriticisti, perché renderà esplicito che la realtà fenomenica non solo non è più l'«ultima spiaggia della ragione umana»<sup>1126</sup> ma addirittura risulta il presupposto e il fondamento intimo della morale, intesa come aspirazione al trascendente ultrafenomenico.

---

<sup>1125</sup> Piero Di Giovanni, *Kant ed Hegel in Italia, alle origini del Neoidealismo*, Bari, Laterza, 1996, p. 136.

<sup>1126</sup> *Ibid.*, p. 141.

Anche senza addentrarci nelle articolate indagini martinettiane, risulta interessante sottolineare come proprio sulle pagine della *Cultura Filosofica* inizi a prendere piede un approccio alternativo alla lettura dei testi del grande criticista tedesco. La contestazione al carattere negativo del *noumeno* e il rifiuto della liquidazione dell'aspirazione umana alla trascendenza sono chiari marcatori della distanza con il neocriticismo. Anche solo per rimanere all'aspetto morale, se viene conservato il *noumeno*, questo peserà come un limite inaccettabile sulla libertà umana, costringendola ad un raggio d'azione irrimediabilmente mondano e segnato dalla sua finitudine:

la dottrina del primato della ragion pratica non può avere un valore intellegibile, se non è liberata dalla soggezione al noumeno, e dalla condanna che per questo pesa su tutta l'esperienza, dichiarata fenomenica e non vera<sup>1127</sup>

La questione del *noumeno* è un problema non secondario che acquista un'importanza crescente nel dibattito filosofico moderno. A seconda di come vengono lette le pagine kantiane sulla «cosa in sé» e a seconda dell'edizione della *Critica della Ragion Pura* che si prende fra le mani, la soluzione del problema gnoseologico può subire forti oscillazioni. Concepire il *noumeno* come una mera *Unding*, («non-cosa»), sancendo così un limite puramente negativo alla conoscenza, conduce verso una messa in mora della validità delle facoltà conoscitive, anche se lo stesso Tocco porta la testimonianza di molte scoperte e verità scientifiche le quali sono certe sebbene non si conosca tutto intorno al loro oggetto. Per Masci resta il fatto ineludibile che fin quando l'«apparire» si propone in maniera irrelata rispetto all'«essere», nessun giro di parole potrà spiegare «di che cosa» l'apparire sia apparenza. L'«essere» e l'«apparire» devono necessariamente venire intesi come entità coordinate ed omogenee e su questo punto il dissenso con Tocco è radicale:

non ci è ragione e ragione, non ci è una logica del pensiero (s'intende formale), e un'altra della realtà, altrimenti il pensiero sarebbe il più mostruoso dei prodotti. Il pensiero è necessariamente potenza infinita di conoscere, il limite è nella sua natura formale, nella limitazione dell'intuizione diretta, nella dualità dell'intuizione interna ed esterna, nell'impossibilità di apprendere l'unità<sup>1128</sup>

Pur tenendo fermo il valore della figura e dell'opera di Tocco, la prospettiva di Masci è ormai orientata verso altri lidi. Alla critica dell'ingombranza del *noumeno*, che anticipa di qualche anno le ricerche martinettiane, Masci aggiunge la correzione in senso teistico del messaggio neokantiano, lavorando ad un programma di ricomposizione spiritualistica dei poli costitutivi la realtà:

la meccanica e la logica non possono essere separatamente ed esclusivamente, l'una o l'altra, la legge del mondo. Perché la prima è l'aspetto estrinseco soltanto, spaziale e temporale, della causalità, è la causalità nelle condizioni esterne della sua azione. E la seconda non esiste come pensiero puro; è logica non del soggetto soltanto, ma dell'oggetto, del pensiero concreto, non di un pensiero tagliato fuori dall'esperienza, e indipendente dall'esperienza<sup>1129</sup>

Masci è vicino alle idee di Tocco per quanto concerne il ripudio delle costruzioni puramente logiche ed aprioristiche e condivide integralmente la sua impostazione storicistica che concepisce la storia del pensiero filosofico come una «grande galleria» dove lo spirito umano ha fissato «in tanti capolavori» la rappresentazione più razionale possibile della realtà. Ogni sistema filosofico, storicamente concepito, ha avuto il merito di tentare una razionalizzazione dell'esperienza e di

---

<sup>1127</sup> Ibid., p. 417.

<sup>1128</sup> Ibid., p. 428; nella pagina seguente Masci trae un breve ma chiaro bilancio dall'analisi condotta su Tocco: «nella questione del noumeno io ho dissentito sempre dall'amico mio, come ho consentito con lui nella natura formale dell'a priori, e nella conseguente limitazione della conoscenza all'esperienza». Ibid., p. 429.

<sup>1129</sup> Ibid., p. 418.

generalizzare i risultati a cui il sapere umano era giunto. Perfino le costruzioni metafisiche «sbagliate» hanno contribuito alla razionalizzazione del mondo in cui viviamo e hanno svolto una loro particolare ed utile funzione. Su questo punto Masci non ha nulla da obiettare al kantismo di Tocco. Ma è proprio con una tale impostazione storicistica che la concezione del *noumeno* inteso come limite invalicabile va in contraddizione. Se rimane infatti vero che lo storicismo criticista di Tocco concepisce l'esperienza teoretica sempre come limitata quantitativamente e temporalmente, (non è mai compiuta), e qualitativamente, (data l'«incidenza eccentrica del pensiero con la realtà», poiché ogni conoscenza nasce in una coscienza individuale), è anche vero che il *noumeno* subisce una continua erosione nella storia proprio da parte della costante attività conoscitiva dell'uomo. Kant aveva lasciato questo punto scoperto e Tocco ha il merito di rendere il criticismo più malleabile alle esigenze della storiografia e del sapere storico. Esistono certamente dei limiti della conoscenza, ma questi non sono argini strutturali dell'esperienza gnoseologica. Allo stesso modo esistono certamente vaste porzioni della realtà da noi irraggiungibili, ma è anche vero che l'uomo nel corso della sua storia riesce a rischiarare molte zone d'ombra prima credute inarrivabili, accorciando sempre più le distanze fra sé e la realtà *noumenica*. Ecco perché i «punti di vista svariati» dell'uomo storico sulla realtà, comprese anche le visioni «parziali» o «sbagliate», sono stati tutti di vitale importanza. Anche quando abbiamo a che fare con sistemi datati, (come il caso della fisica aristotelica), non possiamo negare o ignorare il loro storico contributo nell'erosione della porzione *noumenica* della realtà. Il fatto che oggi non crediamo più che i corpi celesti siano composti di «etere», che gli elementi della terra siano quattro e che il moto venga comunicato da un «motore immobile», non significa che questi studi e la formulazione della corrispondente visione del mondo non siano stati utili, e anzi indispensabili al cammino della conoscenza dell'uomo e della progressiva conquista di ciò che era ignoto e che con il tempo, nel corso della storia, è diventato «noto».

Nel dibattito, oltre Masci, interviene anche Rodolfo Mondolfo, come si sa allievo di Tocco e non insensibile alla filosofia attualistica. Mondolfo conosce bene i cardini dell'*attualismo* e riesce per questo ad intavolare un confronto alla pari con la riduzione gentiliana di Tocco a «filologo della filosofia». Tale confronto avviene sul banco di prova degli studi bruniani che costituiscono un terreno di indagine di notevole rilevanza strategica all'interno dell'operazione culturale gentiliana. E Mondolfo, per l'appunto, attacca al cuore la strategia gentiliana che identifica *filosofia* e *storia*, ricordando che anche la «filologia», (la metodologia di lettura dei testi storici), riveste un'importanza fondamentale nella comprensione e quindi nell'interpretazione della storia del pensiero:

per il Gentile, quando non si accetti l'identità hegeliana della filosofia con la sua storia, quando cioè ai sistemi non si attribuisca il valore di momenti assoluti dell'assoluto svolgimento del pensiero, la storia della filosofia diventa filologia pura, semplice accertamento dei sistemi come fatti che si compie con la critica e l'ermeneutica filologica dei testi, che ce ne conservano la testimonianza; e nulla più<sup>1130</sup>

---

<sup>1130</sup> Rodolfo Mondolfo, «La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco», *C.F.*, 6, (1911), nota n. 1, p. 452; sempre in nota Mondolfo conclude, pacatamente ma con fermezza, che l'accusa di «filologismo» mossa da Gentile cozza contro difficoltà anche di origine semantica: «includendo così nel concetto di filologia pura anche l'interpretazione dei sistemi filosofici, la loro critica interna, la valutazione della loro intima consistenza e del contributo che ciascuno di essi ha arrecato allo sviluppo storico del pensiero in genere e in particolare della tendenza filosofica che ha inteso affermare, il Gentile viene a conferire a quel concetto un'ampiezza, nella quale non tutti sarebbero disposti a consentire». Ibid.

Il Bruno di Tocco è ripreso da Mondolfo con fascino e ammirazione, e ne viene valorizzato proprio l'aspetto *filologico* che Gentile aveva invece individuato come punto debole di tutta la sua ricostruzione. Tocco ha il merito di aver suddiviso le opere bruniane in *lulliane*, *mnemotecniche*, *espositive* e *critiche*<sup>1131</sup>, fornendo maggiori strumenti interpretativi e metodologici agli studiosi del suo pensiero e alla ricostruzione di questa complessa e spesso enigmatica figura. Un tale approccio non contraddice affatto la possibilità di interpretare Bruno alla luce delle esigenze attuali del dibattito filosofico, e non impedisce ai filosofi di attingere a piene mani dalla prosa vulcanica del nolano.

A parte la suddivisione delle opere bruniane Tocco ha pure il merito di aver indicato la vicinanza di Bruno alla nuova scienza e ai nuovi bisogni dello spirito moderno a partire dal '600. Il Bruno mago e il poeta dell'infinito sono per Tocco aspetti del tutto interni allo spirito rinascimentale, che è spirito di crisi di coscienza, di rivendicazione libertaria e razionale, di «autonomia dalla fede». Il carattere asistemático e l'impronta marcatamente eclettica di Bruno sono aspetti che Tocco ascrive allo spirito vulcanico del filosofo nolano, eppure non gli risulta che ciò sia in contraddizione con l'affermarsi del nuovo approccio seicentesco alla realtà e soprattutto con la nuova sensibilità dei rinascimentali verso la natura. Mondolfo sottolinea questi aspetti per dimostrare che Tocco è ben lungi dall'essere soltanto un filologo, nella misura in cui il suo criticismo storicista possiede una tagliente dote storiografica capace di illuminare i meriti dell'opera filosofica bruniana e di contestualizzarla nel dibattito del suo tempo. Tocco non si limita quindi a ricostruire cronologie e a lavorare sugli aspetti tecnici dei testi bruniani, ma inquadra Bruno nello spirito e nel dibattito a lui contemporaneo, dà ampio risalto alla concezione dell'«infinito», si ferma sull'utilizzo dell'etica che viene concepita non più da un punto di vista unicamente speculativo, bensì come generale orientamento della coscienza dei popoli. Solo brevi accenni per sottolineare i caratteri salienti della lettura mondolfiana a proposito della storiografia di Tocco che ci permettono di rendere più chiaro il quadro di uno sforzo collettivo finalizzato al recupero e alla valorizzazione dei risultati migliori del neocriticismo italiano.

A corroborare il ragionamento di Mondolfo interviene anche la breve nota di un allievo del professore scomparso: un certo G. Melli. Anche lo sconosciuto discepolo insiste sull'ingenerosità di Gentile nel ridurre a *filologia* l'opera di Tocco e, per argomentare meglio la sua presa di posizione, egli insiste sull'apertura dell'impostazione storicista caratteristica dell'intero corpus bibliografico tocchiano. Melli descrive il professore come un filosofo compiuto e non riducibile a semplice filologo o letterato. Tocco – racconta l'allievo – cercava di spogliarsi il più possibile del proprio modo di pensare per essere più vicino all'«ambiente morale» in cui l'autore studiato era

---

<sup>1131</sup> Proprio su questo punto Mondolfo ricorda che lo stesso Masci obiettava l'impossibilità di suddividere le opere di Bruno in fasi distintamente concepite. Il pensiero di Bruno ha caratteristiche fin troppo magmatiche per essere rigidamente suddiviso in fasi temporali. Le differenze fra i testi bruniani sono per Masci imputabili non tanto ad una differenza fra periodi, quanto alla semplice mancanza di coerenza e disciplina metodica; che del resto era naturale, data quell'epoca e il carattere vulcanico del personaggio. Simile obiezione sembra trovare anche appoggio nel fatto che nell'etica bruniana, due fra i dialoghi italiani più celebri, lo *Spaccio della bestia trinfante* e gli *Eroici Furori*, rappresentano, in effetti, opposti angoli visuali anche se sono stati scritti nello stesso anno. Mondolfo ricorda che gli *Eroici furori* sono dominati dal primato della vita contemplativa su quella pratica e attiva, e stanno a significare «un'elogio della contemplazione mistica nelle cui fiamme si consuma la ragione» rappresentando in tal modo un indirizzo etico-ascetico in cui «l'ultima parola è l'annullamento dell'essere, l'assorbimento del finito nell'infinito». Nello *Spaccio*, al contrario, c'è la preminenza delle virtù etiche e del loro indirizzo pratico. Fattostà che distinguere non è sbagliato, se non si scambia la possibilità di discernimento critico-storico con l'erezione di barriere fra posizioni nettamente determinabili e reciprocamente non comunicanti. Il pensiero di Bruno è, a parere di Mondolfo, tratto continuamente per opposte vie da forze antagoniste e il filosofo nolano riesce ad essere la personificazione tipica della sua età che è appunto un'età di crisi profonda e di poderosa espressività.



storicamente collocato, ma questo non significa affatto rinunciare ad ogni valutazione critica in nome di una non meglio precisata neutralità senza colore e senza storia:

chi non ha tale elasticità di mente, chi non sa accomodarsi alle varie guise in cui si può considerare il mondo, smetta dallo studio della Storia della Filosofia. Egli non comprenderà nulla della vita storica del pensiero umano<sup>1132</sup>

Il contributo del Melli fa emergere un grande storico della filosofia, poiché Tocco sapeva che la più ingenua delle critiche è quella che «oppone formule a formule» e sa che «gli elementi del giudizio intorno ai sistemi bisogna cercarli nell'esigenze stesse da cui i sistemi sono nati, nei motivi che li hanno determinati in quella data forma, nelle contraddizioni che li travagliano, nel paragone dei loro risultati con la realtà che pretendevano studiare e comprendere, nel contributo che hanno portato al progredire del pensiero umano»<sup>1133</sup>. Ma le caratteristiche di storicista illuminato, scrupoloso e attento studioso dei testi e della loro coerenza, non giustificano la riduzione dell'attività di Tocco a semplice attività «filologica»:

la preparazione filologica era per lui mezzo, non fine; quello che lo interessava erano le dottrine in se stesse, coi loro caratteri genuini e nella loro connessione storica<sup>1134</sup>

Melli attinge dai ricordi personali e racconta con tono commosso che Tocco, quando teneva un corso, non dispensava nudi ed aridi dati storiografici, ma anzi insegnava ai suoi allievi a filosofare non «parlando solo dei morti» ma agitando nelle loro mente «i problemi eterni dello spirito»<sup>1135</sup>.

Sul versante del rapporto scienza-filosofia anche Melli nota come Tocco concepisse l'indagine filosofica come una vera e propria «teoria del sapere», vale a dire come quel procedimento di «unificazione superiore delle scienze e come esigenza metafisica»<sup>1136</sup>, che mette in rete e sintetizza le singole discipline elevandole ad un livello più alto.

Un bilancio critico e sistematico del neocriticismo non poteva certo essere affidato a una penna extraredazionale. Così è Francesco De Sarlo che si assume la responsabilità di riflettere sul «significato del neocriticismo» in un lungo e denso scritto che vale la pena analizzare approfonditamente. Già un anno prima De Sarlo aveva accennato al tema in un altro articolo<sup>1137</sup>, indicando nel *criticismo* una possibile alternativa al «dissolvimento» filosofico propugnato dall'*idealismo assoluto* e in particolare all'inaccettabile distinzione tra attività teorica e attività pratica, dal momento che lo «spirito è appunto mediatore e unità di sé stesso, soggetto e oggetto»<sup>1138</sup>.

De Sarlo aveva compreso la capacità del criticismo di «rinverdire» la ricerca filosofica radicandosi in ogni singolo Paese in maniera specifica, rispettando le originali tradizioni di pensiero, restituendo spessore al rapporto fra diverse discipline e, in una parola, lasciando insegnamenti «mai più dimenticati». L'indicazione kantiana e la capacità di ripresa dimostrata dagli studi neocritici, permetteranno a De Sarlo di isolare alcuni punti ritenuti fondamentali a proposito della filosofia di Kant e dei suoi allievi. Il tutto a partire dalla centralità attribuita alla soluzione gnoseologica:

---

<sup>1132</sup> G. Melli, «Il professore», *C.F.*, 6, (1911), p. 496.

<sup>1133</sup> Ibid.

<sup>1134</sup> Ibid. p. 497.

<sup>1135</sup> Ibid.

<sup>1136</sup> Ibid., p. 496

<sup>1137</sup> De Sarlo, «I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea», *C.F.*, 5, (1910).

<sup>1138</sup> De Sarlo, *Lettere filosofiche di un superato*, cit., p. 265.

l'importanza data al contributo dello spirito nella determinazione delle varie forme di realtà, anzi l'affermazione del principio che l'oggetto sia fondamentalmente costituito dal rapporto in cui si trova col soggetto conoscente, la risoluzione dell'esperienza in elementi a priori ed elementi a posteriori, la limitazione della cognizione scientifica e dell'elaborazione intellettuale al campo dei fenomeni, il primato della volontà (Ragion pratica) sulla intelligenza (...), la negazione della metafisica quale scienza della Realtà ultima o dell'Assoluto, segnarono come le direttive del pensiero filosofico che si svolse nei vari paesi<sup>1139</sup>

I contributi di Masci e Melli colgono aspetti importanti in figure e opere come quella di Tocco e in particolare insistono sulla capacità del neocriticismo di ampliare gli orizzonti del kantismo classico accettando il confronto con i risultati e le ricerche scientifiche contemporanee. Tuttavia, ciò che negli altri interventi viene solo accennato, costituisce, nello scritto di De Sarlo, l'epicentro di un'indagine più approfondita consapevole del clima generale di crisi entro cui le domande fondamentali del neocriticismo prendono piede, e conscia della ineludibilità, per la cultura filosofica di inizio Novecento, di farvi attento riferimento:

Il neocriticismo non solo ha importanza nella storia della filosofia più recente come punto di partenza o termine di riferimento di molti, se non di tutti, i principali indirizzi del pensiero odierno, ma anche come indice ed esponente di uno stato speciale della cultura, di una particolare crisi attraversata dalla scienza europea intorno alla metà del secolo XIX<sup>1140</sup>

De Sarlo mette bene in luce come, al di là dei particolarismi di scuola di pensiero, il neocriticismo abbia avuto la forza di imporsi come modello culturale e di entrare alla base della sensibilità filosofica generale. Senza il «ritorno a Kant» – sostiene De Sarlo – sarebbe difficile spiegare e comprendere la nascita e la rapida diffusione delle più interessanti correnti filosofiche contemporanee: la *filosofia dei valori*, il *pragmatismo*, il *neoidealismo*, le filosofie immanentistiche in generale, il *contingentismo*, l'*agnosticismo*, l'*empiriocriticismo*, il *funzionalismo* costituiscono a vario titolo il plesso di un vasto movimento intellettuale che ha come ragion d'essere quella di confrontarsi con tematiche di matrice kantiana e neokantiana, partendo dalla centralità del problema gnoseologico che Kant ha posto e che i neocriticisti hanno rimesso al centro del dibattito.

A De Sarlo interessa insomma fare chiarezza sulla portata del neokantismo e anzi, in piena rinascita mistica, spiritualistica ed idealistica, ritiene che questo compito sia prioritario. Vittorio D'Anna, del resto, farà notare che, fin dal suo periodo giovanile, De Sarlo, precisamente a partire dal suo lavoro su Rosmini, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini*<sup>1141</sup>, si muove nell'ambito di un riconoscimento tutto kantiano del «primato della soggettività nella conoscenza per l'impossibilità di dedurre il fisico dallo psichico»<sup>1142</sup>. Un risultato, questo, a cui il filosofo di Potenza arriva attraverso le sue ricerche sugli studi psicologici. In un altro studio giovanile sulla filosofia contemporanea<sup>1143</sup> De Sarlo stesso si accosta a Kant sul versante specifico del rapporto scienza-filosofia, esplicitando quello che diventerà uno dei problemi mai esauriti della sua riflessione teorica, nonché il nucleo centrale del programma della rivista fondata sei anni più tardi. Già alla data del 1901 in De Sarlo è ben consolidata la convinzione che «non vi è la scienza distaccata dalla filosofia, ma la scienza tende nel suo moto progressivo a divenire ciò che deve essere – Filosofia, comprensione razionale, cioè, della realtà nella sua concretezza»<sup>1144</sup>.

---

<sup>1139</sup> De Sarlo, "I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea", *C.F.*, 5, (1910), p. 505.

<sup>1140</sup> De Sarlo, "Il significato del neocriticismo", *C.F.*, 5, (1910), p. 498.

<sup>1141</sup> De Sarlo, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini*, Roma, tipografia Terme Diocleziane, 1893.

<sup>1142</sup> D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 142.

<sup>1143</sup> Cfr., De Sarlo, *Studi sulla filosofia contemporanea. Prolegomeni: La filosofia scientifica*, Roma, Loescher, 1901.

<sup>1144</sup> *Ibid.*, p. VIII.

Non a caso i tre saggi che compongono gli *Studi sulla filosofia contemporanea* sono dedicati a tre scienziati i cui nomi compaiono assiduamente nelle rubriche filosofiche del dibattito europeo: Du Bois-Reymond, Helmholtz e Darwin. L'aspetto interessante è che De Sarlo critica Du Bois-Reymond da un punto di vista strettamente kantiano, rimproverando a lui e a tutti i naturalisti che si muovono sulle sue tracce, di voler «discutere della conoscenza umana senza rendersi ben conto degli strumenti della conoscenza, senza sottoporre ad analisi i metodi scientifici, quasi ché tutto fosse chiaro ed evidente per sé e non avesse bisogno di spiegazioni»<sup>1145</sup>. Ciò di cui si ha bisogno alle soglie del nuovo secolo, è l'attitudine critica nella formulazione dei concetti scientifici. De Sarlo fa valere in questa fase l'idea kantiana di una «rifondazione in chiave soggettiva della conoscenza: per cui i suoi contenuti son determinati non dall'essere delle cose ma da nostre modalità di pensiero»<sup>1146</sup>. Col tempo De Sarlo accentuerà l'aspetto sperimentale della sua indagine, sicuramente influenzato dall'incalzare della polemica idealistica contro l'oggettività della realtà e la capacità delle scienze naturali di farvi presa. Ha ragione D'Anna a sottolineare che per De Sarlo, fin dall'inizio della sua attività, il pensare «è sempre in qualche modo un atto di adeguazione: la conoscenza è possibile perché con la nostra mente ripercorriamo le articolazioni della realtà». Sta qui l'interesse di De Sarlo per il movimento neocriticista: il sapere è possibile perché la realtà è intellegibile e perché essa si rivela nel pensiero pur non risolvendosi in esso. Al di là insomma della fraseologia *strumentalista* «la natura non è una costruzione del soggetto trascendentale, ma il risultato del convergere di due fattori: le operazioni mentali e l'oggetto reale»<sup>1147</sup>.

L'epistemologia contemporanea e la riflessione filosofica in generale hanno tratto dunque un grosso debito con le indagini gnoseologiche di Kant e dei suoi allievi. E il fatto che il ritorno a Kant si svolga autonomamente a seconda dei Paesi, è testimonianza del fatto che gli insegnamenti del criticismo rappresentano una tendenza della cultura moderna e un bisogno intellettuale comunemente sentito. L'incredibile varietà delle diverse correnti che si richiamano al *criticismo* è spiegabile soltanto prendendo atto che non siamo di fronte all'insegnamento canonico di una scuola, ma ad un indirizzo generale di cultura e di pensiero. Pur presentandosi come un movimento variegato e multiforme<sup>1148</sup>, tutti i neokantiani convergono sulla «tendenza ad attribuire alla conoscenza una funzione, diremo così, formativa della realtà»<sup>1149</sup>. E in questa tendenza consiste il merito principale e la ragione di successo del criticismo e dei suoi rinnovatori. Un'esigenza però che, in alcune sue importanti manifestazioni, non risulta priva di contraddizioni. Alcuni celebri neokantiani come Rickert hanno prestato il fianco a derive idealistiche abbastanza pericolose. Rickert sostiene infatti che l'«oggetto del nostro conoscere non è l'«essere» (*sein*) ma il «dover-essere» (*sollen*). Così emerge che per Rickert l'oggetto dell'attività conoscitiva è press'a poco come l'oggetto dell'attività morale e di quella estetica, vale a dire «un qualcosa di inesauribile»<sup>1150</sup>.

<sup>1145</sup> Ibid., p. 11-12.

<sup>1146</sup> D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 143; e poco oltre: «i concetti sono innanzitutto mentali, piuttosto però che unità logico-trascendentali rappresentano ipotesi la cui validità è tutta nella loro efficacia a venir a capo nella spiegazione del materiale sensibile».

Ibid.

<sup>1147</sup> Ibid.

<sup>1148</sup> In Germania il neocriticismo di Zeller, Lange, Riehl, Laas, Wundt, Paulsen si afferma come tendenza a restringere sempre più il campo dell'«apriori» estendendo d'altrocanto l'azione dell'«esperienza» e affermando il primato dell'attività pratica fino a riconoscere nel «volere» e nel «sentimento» non solo l'organo di penetrazione nel campo dell'«Assoluto», ma anche il fondo dell'«essere» e del «conoscere». A prescindere dal fatto che le sensibilità neocriticiste siano davvero tante ed articolate, il tratto costante del neocriticismo è indubbiamente quello di riannodarsi con il realismo.

<sup>1149</sup> De Sarlo, «I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea», *C.F.*, 5, (1910), p. 506.

<sup>1150</sup> Ibid.

Questa riduzione dell'attività conoscitiva ad istanze soggettive, determinata dal passaggio dall'*essere* al *dover essere*, dal *sein* al *sollen*; non è però da considerarsi uno scivolone individuale, bensì una vera e propria tendenza insita nel movimento neokantiano stesso:

il neocriticismo nella sua ultima e più recente fase volendo aderire ad una qualsiasi concezione metafisica idealistica o realistica, e d'altra parte rendendosi conto della necessità di porre di contro all'attività del soggetto un qualcosa che la limiti, qualcosa però che non sia caratterizzabile né come materia, né come oggetto vero e proprio avente cioè certe note, avente una natura propria, è giunto a concepirlo come null'altro che esigenza, dover essere<sup>1151</sup>

De Sarlo invita a diffidare di alcuni esiti del movimento neokantiano per ragioni opposte a quelle che avevano ispirato le polemiche di Gentile e portato Croce ad additare il movimento neokantiano come una «nuova rivolta degli schiavi». Il pericolo dietro l'angolo – ammonisce De Sarlo – è che si carichi di un'importanza eccessiva l'«aspetto volitivo» della funzione conoscitiva, arrivando alla sostituzione dell'«oggetto reale» con il «dover essere» e il «fine», trasformando finalmente l'«oggetto reale» in oggetto puramente ideale. Da qui allo sconfinamento su posizioni apertamente idealistiche il passo è breve, e De Sarlo ne dimostra piena consapevolezza.

Un ulteriore punto della riflessione neocritica, ovvero il nesso *filosofia-scienza*, dimostra tutta la sua importanza. Durante la prima parte dell'Ottocento si era assistito ad un rivolgimento complessivo dei rapporti fra uomo e mondo, ciò soprattutto a causa del rapido sviluppo delle scienze positive che sancivano una scissione della *scienza* dalla *filosofia*. Se gli scienziati erano così indotti a «riconoscere che molti dei problemi, i quali per l'innanzi avevano tanto affaticato la mente umana, o erano mal posti o erano tali che sarebbe stata vana la pretesa di cercarne la soluzione, in quanto veniva per essi a mancare ogni possibilità di prova e di verifica mediante l'intuizione sensoriale e l'esperimento», la filosofia dal canto suo «in un momento di aberrazione aveva creduto di poter fare a meno, nella costruzione dei suoi imponenti edifici concettuali, di ogni indicazione e guida precisa dell'osservazione ed elaborazione scientifica, e quindi ad una vera e propria crisi della coscienza metafisica, etica e religiosa»<sup>1152</sup>. Oltre ogni giustificata e comprensibile divisione del lavoro, ciò che veniva sancito era un divorzio dannosissimo per lo sviluppo complessivo del sapere umano che, come sappiamo, costituisce uno dei motivi polemici di maggior rilevanza della *Cultura Filosofica*.

Arrivati ad un certo punto «le soluzioni tradizionali dei problemi metafisici non potevano non apparire destituite di qualsiasi fondamento razionale ad una mente scaltrita e resa al più alto grado esigente dall'esercizio dell'attività critica»<sup>1153</sup> e, sul lato opposto, le posizioni positivistico-agnostiche risultavano oramai totalmente insostenibili e delegittimate perché del tutto incapaci di appagare le più profonde aspirazioni etiche, religiose e razionali dello spirito. Non solo la metafisica tradizionale, con le sue logomachie, ma anche l'ormai invecchiato naturalismo con la sua affermazione di neutralità e di *epoché*, dimostravano alla comunità scientifica la necessità di procedere ad un rinnovamento complessivo dei principi ispiratori della ricerca e della riflessione filosofica:

---

<sup>1151</sup> Ibid., p. 508.

<sup>1152</sup> De Sarlo, «Il significato del neocriticismo», *C.F.*, 5-6, (1911), p. 499.

<sup>1153</sup> Ibid.; e appena una pagina dopo: «le affermazioni della metafisica apparivano destituite di rigore scientifico perché non accompagnate da prove, e le verità a cui nel suo lento lavoro di analisi e di ricostruzione era giunta la scienza, non riuscivano ad appagare la mente perché non davano il modo di rispondere alle domande intorno all'origine ed al significato del mondo», p. 500.

l'atteggiamento di sospensione di ogni giudizio può apparire innocuo solo nei limiti in cui non entrano in gioco gl'interessi più vitali della coscienza o anche le domande più imperiose della ragione<sup>1154</sup>

Ad una certa data sembrava chiaro che le diverse spinte filosofiche non trovassero più alcuna sponda fra gli scienziati e che questi ultimi non sentissero più alcun bisogno di interessarsi alle discussioni dei filosofi. Non solo, sembrava che i destini di *filosofia* e *scienza* fossero separati per sempre e che il progresso dell'una fosse completamente indipendente dall'altra, ma anche che gli scienziati e filosofi fossero destinati a screditarsi reciprocamente. La spaccatura fra scienze naturali e riflessione filosofica stava però creando un clima di malessere e di profonda inquietudine nell'animo umano e una sua scissione nei motivi profondi della sua stessa natura.

Ed è appunto in questo clima che, secondo De Sarlo, matura l'esigenza di *tornare* a Kant, per trovare nella sua filosofia quell'unità del sapere che il doppio corno positivista ed idealista-metafisico aveva o negata o mistificata. Eppure anche se il richiamo a Kant è costante ed evidente lungo tutta la sua riflessione filosofica, epistemologica e psicologica, non possiamo parlare di un *kantiano* di stretta osservanza a causa di divergenze profonde su punti strategici, a partire dal rifiuto di passare dall'«Io individuale» all'«Io trascendentale». È possibile moltiplicare le ipotesi per allargare la nostra conoscenza ad ampio raggio, è possibile arrivare a rendere intelligibili i fatti e le circostanze della natura ed è perciò doveroso adoperarsi a perfezionare una scienza sperimentale. Tuttavia davanti alla costruzione *a priori* dell'esperienza De Sarlo si ritira, perché è convinto che i tratti salienti del mondo nell'infinita ricchezza dei fatti e delle loro relazioni, non possa mai venir filtrato da schemi indipendenti dall'esperienza. La sua convinzione filosofica presenta un nocciolo irriducibilmente anti-kantiano che consiste precisamente nella «natura eminentemente euristica delle categorie», nella convinzione cioè che gli schemi della mente e le categorie della scienza abbiano un'origine «empirica» e una «validità ipotetica»<sup>1155</sup>. Mentre Croce e Gentile recuperavano da Kant soltanto l'*apriori*, per De Sarlo proprio l'*apriori* rischia di cancellare la peculiarità degli individui.

Più che di «ritorno a Kant» quindi si può parlare di «orientamento» e di sensibilità diffusa ad alcuni importanti temi criticisti, a partire dal rapporto fra *scienza* e *filosofia*:

questo stato speciale della cultura spinge gli spiriti verso quella forma di filosofia che s'era assunta appunto il compito di determinare le condizioni, e quindi i limiti, della intelligenza umana, e insieme quello di indicare i principali rapporti in cui lo spirito o coscienza si trova colla realtà. Sorge così il cosiddetto neokantismo, che non può essere considerato come un indirizzo o una corrente filosofica da porre accanto od al medesimo livello delle altre, ma come un nuovo orientamento di spiriti, come l'indicazione di un nuovo metodo di filosofare<sup>1156</sup>

Il neocriticismo viene apprezzato e preso in considerazione non in quanto sistema filosofico ben definito, bensì in qualità di movimento di idee e di studi, in buona sostanza come segno dei tempi e indicatore di un profondo bisogno di rinnovamento della cultura filosofica contemporanea. Il contributo che vi si ricerca consiste innanzitutto nella «particolare maniera di analizzare l'esperienza, distinguendo in questa ciò che è puro dato da ciò che reca l'impronta di quella razionalità che non si esaurisce nel pensiero analitico, ma si esprime in certi rapporti intrinseci necessari ed universali»<sup>1157</sup>. Rivolgere lo sguardo a Kant ha poi – in questa fase – un valore di

---

<sup>1154</sup> Ibid.

<sup>1155</sup> Ibid., p. 500.

<sup>1156</sup> Ibid., pp. 500-501.

<sup>1157</sup> Ibid.

politica culturale ben preciso, non tanto per il richiamo ad un determinato sistema metafisico, quanto piuttosto per la necessità di un rinnovamento della concezione della razionalità e dell'intelligibilità che viene percepita come urgente.

In Kant e nei neokantiani De Sarlo e i suoi cercano «la certezza e il grado di validità delle nostre conoscenze» affermando una volta per tutte che queste «non sono derivabili né dalla pura pressione dell'esperienza, né garantiti da nessun principio razionale evidente, ma messi in cooperazione dal soggetto alla formazione dell'esperienza in quanto ordinamento dei fenomeni»<sup>1158</sup>. L'attualità del movimento neocritico sta nella sua capacità di circoscrivere i limiti e soprattutto le possibilità della «natura umana». Frequentare Kant e le atmosfere culturali orientate alla sua opera è importante perché ci si abitua a considerare il doppio aspetto del problema gnoseologico su cui si sono creati molti fraintendimenti pericolosi. Kant è infatti maestro nell'insegnare che non esiste conoscenza possibile al di fuori delle funzioni del *soggetto*, ma che le stesse funzioni soggettive sono suscitate («eccitate») da impressioni esterne o comunque non riconducibili al soggetto stesso. La lezione di Kant, su cui il neocriticismo ha avuto il merito di insistere, è da questo punto di vista esemplare. Una teoria della conoscenza e un'attività scientifica che prescindano dalle condizioni e dai limiti indicati da Kant, e sviscerati dai suoi persecutori, non può che mettere capo ad un'epistemologia e, in ultima analisi, ad una visione generale del mondo assai lacunosa:

è chiaro che la scienza intesa essenzialmente come fenomenale, mentre non può effettivamente contribuire alla soluzione dei problemi metafisici, non può nemmeno entrare in conflitto colle esigenze e cogli'interessi più vitali e profondi dello spirito<sup>1159</sup>

A questi noti motivi si affianca un altro fondamentale aspetto, ovvero l'importanza dell'attività *pratica* accanto a quella *teoretica*. Stabilire un rapporto circolare e paritario fra i due momenti della *teoria* e *prassi* è questione di grande modernità. Il nuovo criticismo ha la particolarità di lavorare ad un concetto di *prassi* nei termini di «una irriducibile, originaria determinazione dello spirito»<sup>1160</sup>, impostando la questione del rapporto tra i diversi momenti dell'attività dello spirito umano in maniera del tutto innovativa rispetto ai vecchi paradigmi della cultura ottocentesca e anche rispetto all'approccio del criticismo classico:

mentre dunque dal criticismo viene ad essere negata la possibilità di una forma di conoscenza *toto coelo* differente dalla cognizione scientifica, viene [dal neokantismo] ad essere affermata nel modo più chiaro ed esplicito l'autonomia di certe funzioni fondamentali e caratteristiche dello spirito rispetto alla funzione conoscitiva<sup>1161</sup>

Ma la ricomposizione unitaria delle aspettative e delle qualità strutturali della conoscenza umana non esaurisce affatto, a parere di De Sarlo, le caratteristiche meritorie del nuovo criticismo. Chi ritorna a Kant non ha certo in mente la riproposizione pura e semplice del passato ed è giusto che sia così. La stessa concezione della ragione non è rimasta invariata. Rispetto a Kant, la fiducia nelle capacità della ragione e nell'assoluta validità delle sue esigenze fondamentali rimane uno dei punti saldi del neocriticismo nelle sue varie forme. La ragione cioè non viene più concepita come fonte di paralogismi ed errori per una sorta di difetto connaturato alla sua struttura:

---

<sup>1158</sup> Ibid.

<sup>1159</sup> Ibid.

<sup>1160</sup> Ibid., p. 502.

<sup>1161</sup> Ibid.

la ragione rappresenta l'unico mezzo di raggiungere la verità, e noi, quando ci troviamo di fronte ad alternative che in apparenza sembrano egualmente possibili, in tanto possiamo scegliere e giungere ad un'affermazione determinata, in quanto ci ispiriamo ai principi ed alle esigenze della ragione<sup>1162</sup>

In Kant sono presenti tematiche che il neocriticismo sviluppa compiutamente, innalzandosi da angusta scuola di epigoni a momento generale di cultura, riuscendo a diventare in tal modo un «momento speciale dell'evoluzione del pensiero moderno»<sup>1163</sup>. Si tratta di un movimento assai variegato che De Sarlo ripercorre nelle sue articolazioni fondamentali. In Germania Lange e Zeller criticano il naturalismo e l'empirismo, approfondiscono la portata della cognizione scientifica e affermano la completa autonomia della «valutazione» etica – il cui fondamento viene posto in funzioni specifiche come il «sentimento» e il «volere etico» – rispetto alla funzione teoretica; in Francia Renouvier critica la metafisica tradizionale, mettendo in primo piano il ruolo del «soggetto» nella determinazione della verità e della certezza, e dimostrando in tal modo la «struttura relazionale della conoscenza e della realtà»<sup>1164</sup>; in Italia infine il neocriticismo sorge dal bisogno di eliminare l'aperto conflitto tra scienza e filosofia, tra naturalisti e spiritualisti, e i suoi esponenti insistono sulla necessità di fronteggiare le pretese degli scienziati ostili alla riflessione filosofica, mostrando loro come non tutta la realtà sia risolubile in dati percettibili per mezzo dei sensi e «come le categorie valide nel campo dell'esperienza nulla ci dicano intorno agli obbiettivi trascendenti»<sup>1165</sup>.

Al di là però delle specificità *nazionali*, il nuovo criticismo, (inteso appunto come momento generale di cultura e non come frutto di scuole particolari), si accorda su alcuni punti fondamentali che – a parere di De Sarlo – costituiscono anche i cardini della cultura filosofica e scientifica moderna. Tutti gli autori che tornano a Kant concordano infatti sulla necessità di legittimare i diritti dell'«esperienza» accanto a quelli dell'«intelligenza», sancendo in tal modo una più che legittima «limitazione del positivismo, del fenomenismo e dell'agnosticismo per mezzo dell'idealismo etico e della posizione dei valori come qualcosa di assoluto»<sup>1166</sup>. Mutuando le stesse parole usate da De Sarlo, possiamo dire che il compito e il merito del movimento neocriticista, inteso nella sua globalità, sia quello «per cui il caos delle impressioni esterne viene ad essere trasformato e sistemato in un ordine fisso di fenomeni mediante quelle funzioni del soggetto a cui è dato il nome di forme della sensibilità e di categorie»<sup>1167</sup>.

Eppure l'affermazione di Kant che le categorie della ragione non sono applicabili al di fuori dell'esperienza e che nulla si può dire dei *noumeni*, viene notevolmente rivisitata dai neokantiani, i quali concepiscono il pensiero come luogo di costruzione di «ipotesi» e di «congetture» sulla base di esigenze reali imposte dall'esperienza. I neokantiani hanno dunque insieme il merito di sottrarre la ragione alle pretese del razionalismo radicale e di consolidare il valore delle certezze delle esplorazioni teoriche della mente «sotto forma di esperienze possibili»<sup>1168</sup>. È questo un punto di importante comunanza col neocriticismo, del resto già messo in rilievo nel suo lavoro del 1901 intitolato *Studi sulla filosofia contemporanea. Prolegomeni: La filosofia scientifica* dove il filosofo

---

<sup>1162</sup> Ibid.

<sup>1163</sup> Ibid., p. 503.

<sup>1164</sup> Ibid., p. 504.

<sup>1165</sup> Ibid.

<sup>1166</sup> Ibid.

<sup>1167</sup> Ibid.

<sup>1168</sup> Ibid., p. 502.

di Potenza metteva in luce analoghi aspetti dell'approccio kantiano e post-kantiano al problema della conoscenza

conoscenza e realtà insomma sono termini correlativi: non vi ha nella conoscenza che non si riferisca alla realtà, come non vi è realtà esistente per sé che non si riveli o possa rivelarsi per mezzo di qualche forma di conoscenza. Ciò di cui nulla si può dire è nulla. Con che non si vuol dire che la cognizione sia tutta la realtà, ma rappresenta il mezzo con cui ogni realtà si rivela: anzi diremo meglio che la conoscenza attuale o possibile (conoscibilità) è un aspetto tanto essenziale della realtà che senza di esso non vi ha realtà di nessuna sorta<sup>1169</sup>

La conoscenza non fa altro che rendere esplicito ciò che nella realtà è implicito. Non esistono da una parte le cose e da un'altra il pensiero – come elementi assolutamente eterogenei ed irriducibili – ma, «entrambi reali, li vediamo risultare insieme nel conoscere, che non è presenza della realtà alla mente, ma suo farsi intellegibile nella mente»<sup>1170</sup>. Sta qui il punto di contatto tra il “kantismo” di De Sarlo e i suoi esiti spiritualistici e teistici. La conoscenza completa ed integra la realtà dal momento che in essa si manifesta quel che c'è di «spirituale» nelle cose portando alla luce la vera natura e il significato (valore) implicito.

Sembrerà un paradosso, ma il punto in cui De Sarlo si sente maggiormente vicino al neokantismo è anche quello più lontano dal kantismo classico. Per De Sarlo non ha senso dividere da una parte la *realtà fenomenica* e dall'altra il *pensiero*, da una parte la *materia* e dall'altra la *forma*. Nella concezione filosofica desarlina nulla rimane assolutamente estraneo alla nostra intelligenza perché «sin dall'inizio la realtà è intessuta di concetti razionali»<sup>1171</sup>.

Nel movimento neokantiano De Sarlo riconosce lucidamente il possibile raccordo fra i fatti elementari e le forme superiori della vita spirituale. La possibilità stessa dell'indagine scientifica è dovuta al suo essere relativa ad una intelligenza, ad un *Io*. Detto altrimenti la scienza per i neocriticisti, (esattamente come per De Sarlo), non rappresenta nient'altro che la ricerca *nel* mondo di quella intellegibilità che costituisce la struttura profonda della ragione stessa.

Oltre gli interessanti spunti di teoria della conoscenza, De Sarlo nota anche la rimozione dell'opposizione tra uomo teoretico e uomo pratico su cui insistono i neokantiani. Un movimento di riforma intellettuale, affianco alla rivendicazione dei diritti dell'«intelligenza» e della «ragione teoretica», non deve in alcun modo dimenticare quelli della «volontà» e della «ragione pratica».

Il piano di lavoro del movimento neocritico attribuisce massima importanza alla ricomposizione della dimensione razionale con il mondo dei *valori*. Prende in tal modo piede «tutta una nuova maniera di considerare i rapporti dello spirito teoretico con quello pratico, essendo aperta la via alla concezione che il conflitto tra moralità e scienza, tra moralità e metafisica non si risolve più con la subordinazione dell'una all'altra, ma col riconoscimento della loro reciproca indipendenza»<sup>1172</sup>.

Il movimento neokantiano è fondamentale agli occhi di De Sarlo perché presenta la duplice tendenza a riannodare il discorso filosofico, oltre che alle scienze e alle metodologie positive, anche alla tavola dei valori umani, mostrando che questi ultimi non hanno nulla da temere dal confronto con la ragione teoretica, né dal progresso delle scienze particolari. Un tema questo sollevato in Italia da Bonatelli, che concepiva il piano dei valori fondamentali non solo come condizione della vita

---

<sup>1169</sup> De Sarlo, *Studi sulla filosofia contemporanea*, cit. p. 35.

<sup>1170</sup> D'Anna, *Kant in Italia*, cit., p. 144.

<sup>1171</sup> Ibid., p. 153.

<sup>1172</sup> De Sarlo, “Il significato del neocriticismo”, *C.F.*, 5-6, (1911), p. 504.



morale ma anche della positività scientifica<sup>1173</sup>. Affermare l'indipendenza e la reciproca autonomia delle scienze, della morale e della gnoseologia, significa infatti andare incontro all'«affermazione della loro unità e necessaria coordinazione nell'ambito di una concezione sistematica del tutto»<sup>1174</sup>. In questa tesi consiste il maggior contributo del movimento neocriticista alla cultura contemporanea.

### 3 La riforma della filosofia pratica

La centralità conferita alla questione morale e l'impegno profuso nelle indagini sulla filosofia della pratica spingono dunque i redattori della rivista *desarliana* a guardare oltre gli ambiti del neocriticismo classico, ad orientarsi cioè verso autori che, pur richiamandosi esplicitamente a Kant negli stessi anni di fioritura della scuola neocritica, non possono essere a rigore definiti «neokantiani». Un nome ricorrente nei fascicoli della *Cultura Filosofica* è quello di Jakob Friedrich Fries<sup>1175</sup>, il quale si propone di opporsi all'interpretazione idealistica del criticismo, sviluppando il pensiero di Kant in direzione opposta rispetto a quella seguita da Fichte, Schelling ed Hegel. Va subito notato che Fries non è affatto un rigoroso kantiano<sup>1176</sup> e questo emerge con chiarezza dai suoi principali lavori, non sfuggendo affatto all'attenzione dei collaboratori di De Sarlo che si occupano dei suoi contributi di riforma e di superamento del kantismo. Fra tutti è soprattutto Lamanna ad approfondire e scandagliare fra le pieghe del pensiero dell'autore tedesco. Lamanna muove dalla tesi secondo cui Fries, partito da Kant, sia riuscito a superarne i limiti del formalismo classico, incapace di affrontare alcune fra le più rilevanti questioni della filosofia della pratica. In particolare sono due i campi in cui Fries ha messo a frutto la sua critica al formalismo kantiano: il pensiero *religioso-cognitivo* e quello *etico*. Lavorando su questi due punti, nota Lamanna con l'entusiasmo di chi ha scoperto qualcosa di realmente innovativo da tempo cercato, Fries ha letteralmente superato il maestro, impiantando sulla robusta radice kantiana, una filosofia più completa e attenta alle esigenze profonde dello spirito umano. L'attenzione verso Fries dimostra che la *Cultura Filosofica*

---

<sup>1173</sup> Cfr., D'Anna, *Kant in Italia*, cit., in particolare il secondo capitolo, "Kant nel positivismo spiritualistico di Bonatelli e De Sarlo", pp. 115-156.

<sup>1174</sup> De Sarlo, "Il significato del neocriticismo", *C.F.*, 5-6, (1911), p. 504.

<sup>1175</sup> Jakob Friedrich Fries (1773-1844) insegnò a Heidelberg e a Jena. Tra le sue opere più famose ed importanti meritano di essere menzionate: *Sistema di filosofia come scienza evidente* (1804), *Nuova critica della ragione* (1807), *Sistema di Logica* (1811), *Manuale di antropologia psichica* (1820), *Politica, o dottrina filosofica dello Stato* (1848, uscita postuma).

<sup>1176</sup> Kant aveva insistito a più riprese sul fatto che la filosofia trascendentale, in quanto analisi delle forme «a priori» della conoscenza, non aveva nulla a che vedere con una semplice descrizione empirica, e quindi «a posteriori», dei meccanismi psicologici dell'uomo. Contraddicendo apertamente questa prescrizione, Fries risolve invece la sua indagine sulle «forme della conoscenza» in un empirismo psicologistico. La sua Scienza dell'esperienza psicologica intende infatti fornire, attraverso lo strumento dell'auto-osservazione introspettiva, un'analisi completa dell'esperienza interiore del soggetto, mettendo in evidenza le forme mediante le quali la conoscenza si sviluppa a livello empirico. La «filosofia», sotto un certo rispetto, si risolve così nella «psicologia» che Fries definisce «antropologia psichica». Il metodo psicologico è dunque fondato sul «principio dell'evidenza», ovvero sul presupposto che tanto i meccanismi psicologici che presiedono alla conoscenza quanto i risultati dei processi conoscitivi siano immediatamente evidenti all'auto-osservazione. Il problema kantiano della validità oggettiva della conoscenza, fondata su strutture trascendentali irriducibili a meccanismi psicologici, è un problema irrisolvibile per l'uomo. L'unico criterio di verità della conoscenza è l'«autofiducia della ragione», che per Fries non è soltanto un principio, ma un dato di fatto. In base ad esso la ragione è certa di rappresentare gli oggetti e la loro esistenza così come sono. L'ambito della conoscenza però si estende, (come per Kant), solamente entro i limiti della rappresentazione fenomenica: le essenze ultime delle cose non sono logicamente conoscibili e cadono nel dominio della «fede». Solamente con un atto di fede esse sono attingibili. In questo campo rientrano anche le verità eterne, ossia le idee dell'«assoluto», della «libertà» e dell'«eternità», che stanno alla base della vita religiosa degli uomini. Risulta rilevante anche il pensiero etico e politico elaborato da Fries. Esso è fondato sul principio di derivazione kantiana del valore assoluto della dignità umana. Ogni uomo deve sempre e comunque essere considerato come «fine», cioè come un «valore in sé», mai solamente come «mezzo». Il principio del valore assoluto della dignità umana è alla base di tutti i doveri morali e politici: la stessa costituzione dello Stato deve essere finalizzata esclusivamente alla sua promozione.

rientra a pieno titolo nella storia e nell'atmosfera di quell'interessante «filone della discussione italiana su Kant» in cui, secondo Massimo Ferrari, «si possono rinvenire le radici di ricerche morali come quella di Juvalta (che di Cantoni fu allievo) o di Limentani»<sup>1177</sup>.

Le risposte di Kant alla questione religiosa si erano dimostrate lacunose sotto molteplici aspetti soprattutto perché avevano escluso dal campo delle credenze religiose la *conoscenza*. Il fondatore del criticismo aveva sancito in tal modo un dualismo insuperabile tra il mondo soprasensibile dei *noumeni* (l'«eterno») e il mondo sensibile dei fenomeni (il «finito»). La sfera del soprasensibile, (il mondo dei *noumeni*), è ovviamente ciò che ha a che fare con l'aspetto religioso, dichiarato da Kant inaccessibile alla conoscenza. L'aspirazione religiosa, profondamente radicata nell'uomo, veniva così mutilata e confinata in spazi lontanissimi da ogni esperienza sensibile e razionale. Su questo delicato punto la dottrina di Fries integra un criticismo classico. Egli infatti distingue una «verità interiore» o «empirica», – considerata come un sistema interiormente armonico delle nostre conoscenze –, e una «verità trascendentale» che consiste nella comprensione dell'esser vero degli oggetti presi in esame dalla nostra indagine razionale. Il problema consiste nel fatto che le «verità trascendentali» sono inverificabili, perché per verificarle bisognerebbe uscire fuori dalla nostra esperienza, il che naturalmente risulta impossibile. L'ambizione di volere dimostrare la verità delle realtà ultime è un'impresa del tutto inutile perché la stessa ragione umana non ne sente alcun bisogno. Siamo dunque di fronte ad un falso problema:

nessun dubbio, essa [la ragione] può avere mai sulla validità della conoscenza immediata: l'errore non tocca mai una conoscenza immediata, la verità di essa è nel suo stesso esser presente alla coscienza. Prima che l'analisi e la riflessione filosofica abbiano messo in luce il contenuto di queste verità immediate, esse agiscono in maniera oscura in tutti gli atti della mente: è il «sentimento della verità» che giace nel fondo della ragione umana come tale<sup>1178</sup>

Dunque nel «fondo della ragione umana» agisce un «sentimento della verità», che ha come incrollabile principio di verità la fede nella ragione in sé stessa. Alla base di ogni credenza e di ogni capacità razionale sta insomma la fiducia nel poter cogliere la realtà obbiettiva dell'*essere* e la possibilità di individuare la struttura unitaria e necessaria di ciò che regge l'intera realtà. Ma la fiducia nella conoscibilità della realtà non è in alcun modo dimostrabile, per il semplice fatto che tale fiducia costituisce il fondamento di ogni possibile dimostrazione. Avere fiducia nella conoscibilità degli oggetti reali, dal punto di vista di Fries, significa riporre fiducia nella struttura stessa della mente umana e andare al cuore del rapporto mente-realtà. Kant si riferiva a questo quando parlava di «conoscenze a priori necessarie», al fatto che ci sono delle strutture profonde della nostra capacità conoscitiva che è infruttuoso e inutile mettere in discussione. Per Fries però tali *conoscenze a priori necessarie* non sono solo «legislatori» razionali del mondo e delle nostre rappresentazioni, ma strutture profonde e valide della realtà obbiettiva e oggettiva. Il distacco rispetto a Kant è palese:

mentre Kant dall'apriorità delle categorie di cui la ragione si serve nel costruire il mondo della conoscenza inferisce che esse sono valide solo pel soggetto e nulla ci dicono sulla costituzione dell'essere che è da noi indipendente, il Fries considerando le categorie come determinazioni diverse del principio suddetto dell'unità e necessità dell'essere in

---

<sup>1177</sup> Ferrari, *Non solo idealismo*, cit., p. 27.

<sup>1178</sup> Lamanna, «Filosofia religiosa di J. F. Fries», *C.F.*, 3, (1912), p. 252.

generale, immediatamente e quindi inoppugnabilmente rivelato dalla ragione, crede lecito ritenerle come leggi non soltanto del mondo delle nostre rappresentazioni ma anche della realtà obbiettiva<sup>1179</sup>

Fries stende un ponte fra i diversi livelli della realtà (*noumenica* e *fenomenica*) che invece Kant aveva separato con una cortina di ferro: è questo uno degli aspetti che Lamanna ha intenzione, non a caso, di mettere in luce. Ma il distacco dal filosofo di Königsberg trae alimento anche dal fatto che quando Fries parla della «capacità innata» dell'uomo di muoversi con agilità nei diversi domini della realtà, non si riferisce solamente alla sua facoltà di ragione, ma anche alla sua «capacità di fede». Siamo lontanissimi dalla galileiana divisione dei compiti<sup>1180</sup> fra *fede* e *scienza*, perché fede e ragione, al di là delle dovute differenziazioni, risultano due aspetti della medesima prassi conoscitiva:

[la fede] pertanto si contrappone alla scienza in quanto che, mentre questa trae il suo contenuto dall'intuizione sensibile e giunge quindi a conoscenze positive, sebbene fenomeniche, la fede invece, avente la sua origine nella coscienza della limitatezza della nostra conoscenza della natura e attuantesi colla negazione di siffatti limiti non può avere una conoscenza positiva delle verità trascendenti. Ma non per questo essa cessa di essere una conoscenza, né è da ritenere una conoscenza non sufficientemente fondata<sup>1181</sup>

La verità della conoscenza per *fede* trova il suo fondamento nella «infallibilità dei dati di conoscenza immediata»<sup>1182</sup>; idee come quelle di «libertà» od «eternità» non sorgono dal niente, non riguardano le singole vite di individui isolati e non possono essere ridotte o banalizzate come astrazioni o ipotesi suggestive. Esse possiedono la dignità di veri e propri principi di ragione, esattamente come i «principi» delle scienze fisiche o i «postulati» delle scienze matematiche, anche se non è possibile approntare esperimenti adeguati per dimostrarne positivamente la fondatezza.

in quel modo stesso che io non posso dimostrare che Dio esiste, ma solo che ogni ragione finita crede in un Dio, così io non posso dimostrare che ci sia una materia ma solo che ogni ragione finita sa esserci una materia<sup>1183</sup>

La *fede* e la *scienza* sono dunque due modalità complementari attraverso cui gli uomini prendono confidenza con i fenomeni e si rapportano alla realtà degli assoluti. Fries individua addirittura una funzione specifica attraverso cui l'uomo si rapporta al «dominio specifico» del mondo delle essenze soprasensibili: il «presentimento» (*Ahnung*).

la nostra conoscenza scientifica è limitata al finito, al fenomeno; la nostra fede nell'eterno è basata sulla negazione dei limiti del finito; una rappresentazione positiva dell'eterno non è possibile averla immediatamente; ma coll'unione del sapere e della fede nella medesima coscienza si forma la convinzione che il finito è soltanto un fenomeno dell'eterno, e quindi si ha un sentimento del riconoscimento dell'eterno nel finito, un sentimento inesprimibile, col quale noi “ahnden”, “presentiamo” il mondo soprasensibile nella bellezza e sublimità della natura. È questo il dominio specifico della religione<sup>1184</sup>

---

<sup>1179</sup> Ibid.

<sup>1180</sup> Celebre il motto galileiano nella lettera del 1615 a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana, che distingue nettamente le sfere d'ingerenza della religione (che ci insegna come «si vadia al cielo») e dell'indagine scientifica (che invece insegna come «vadia il cielo»): «Io qui direi quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo». Galilei Galileo, *Lettere*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 128-135

<sup>1181</sup> Lamanna, “Filosofia religiosa di J. F. Fries”, *C.F.*, 3, (1912), p. 253.

<sup>1182</sup> Ibid., p. 254.

<sup>1183</sup> Ibid., p. 252.

<sup>1184</sup> Ibid., p. 255.

La lettura di Lamanna della filosofia friesiana dell'*Ahndung* risulta molto utile per sottolineare come siano in molti a concordare sul fatto che, se da Kant non si può prescindere per un ripensamento globale del ruolo della ragione nel mondo umano, non è neppure opportuno restare fermi sulla soglia del suo sistema. Masci, Aliotta, De Sarlo e Lamanna dimostrano che Kant è un ineludibile punto di riferimento, ma larga parte del suo sistema va ridiscusso, a partire dal riferimento alla «validità obbiettiva» delle sue categorie, al formalismo e alle indagini sulla religione e sull'etica.

Il merito di Fries sta appunto nell'aver forzato alcune categorie della filosofia kantiana in chiave marcatamente spiritualista e nell'aver battuto in breccia il pericolo di una potenziale ricaduta nel soggettivismo e nello scetticismo attraverso l'affermazione dell'assolutezza ed immediatezza del processo conoscitivo e dell'indiscutibile corrispondenza fra i due termini della realtà: il soggetto conoscente e la realtà conosciuta (mondana ed extramondana).

la dottrina del Fries ha un valore indiscutibile per ciò che riguarda il principio in essa costantemente affermato della validità obbiettiva di quello che la ragione umana, per l'intrinseca sua natura, pone immediatamente: aver dimostrato che le idee razionali, lungi dall'essere, come voleva Kant, semplici regole che l'attività conoscitiva ha a seguire nei suoi procedimenti, prive per la ragion pura di qualunque valore costitutivo, rivelano invece immediatamente oggetti obbiettivamente reali, in quanto esse sono il prodotto della fondamentale immediata esigenza della ragione all'unità e coerenza dell'essere; aver dimostrato come a superare le antinomie kantiane non fosse necessario ricorrere alla ragion pratica (...), ma bastasse fondarsi sulla detta esigenza immediata della ragione per affermare la verità necessaria e universale delle tesi, ponenti l'assoluto, l'incondizionato, l'infinito in atto; avere in una parola sostenuto che l'essere eterno, il mondo delle cose in sé, per Kant [...] precluso alla mente degli uomini, è invece ciò che più immediatamente conosce la ragione<sup>1185</sup>

Avvalendosi delle indagini *kantiane* di Fries Lamanna continua ad interrogarsi sulla necessità di porre mano ad una riforma della parte pratica del criticismo. Nell'*incipit* ad un lungo articolo su *La funzione del sentimento nell'etica criticistica*<sup>1186</sup>, pubblicato nel corso di diversi numeri, Lamanna ricorda che Kant, nel periodo precriticista, aveva cercato nella dottrina sentimentalistica degli scozzesi, i principi materiali su cui fondare la moralità in contrapposizione all'etica razionalistica<sup>1187</sup>. Ben presto, però, egli sarebbe tornato su posizioni «razionalistiche», maturando un distacco crescente verso ogni sorta di *sentimentalismo* etico, verso il principio secondo cui ogni verità «necessaria ed universale» – e non di meno le verità di tipo morale – ha come fonte la *ragion pura*, (intesa come attività formatrice dell'esperienza).

Per Kant il compito della ricerca morale cessava quindi di essere «psicologico» e diventava quello di stabilire leggi vevoli incondizionatamente per tutti gli esseri ragionevoli, passando da una universalità non semplicemente «relativa o di fatto» ad una «di diritto, a priori», da una indagine etica «psicologica» ad una squisitamente «filosofica».

Anche in questa sede a Lamanna non interessa tanto rimettere in circolazione i testi kantiani, quanto sondare i tentativi di correzione e integrazione del suo pensiero nella prospettiva di una sua complessiva riforma insieme spiritualista e realista. E in vista di un ripensamento complessivo della parte pratica della filosofia kantiana, il *sentimento* diventa il punto centrale da cui muovere. Kant, nella sua riflessione morale, partiva proprio dalla critica a chi concepiva il *sentimento* come la base della moralità (opposizione ai *principi materiali*). Tutti i sistemi etici fino a quello elaborato da

---

<sup>1185</sup> Ibid., p. 263.

<sup>1186</sup> Lamanna, "La funzione del sentimento nell'etica criticistica", *C.F.*, 6, (1914).

<sup>1187</sup> In particolare al principio dell'«obbligatorietà» di Wolff.

Kant avevano in comune la caratteristica dell'«eudemonismo», in quanto agganciavano la dimensione etica al *piacere* o al *dispiacere*. Poggiando sui *principi materiali* risultava però impossibile stabilire «valori universali», dal momento che la distinzione tra «gut» e «böse» coincideva per essi con quella tra «wohl» e «übel», si riferiva cioè «allo stato sensibile determinato dall'oggetto nella persona, non alla natura della massima che regola la volontà»<sup>1188</sup>.

Eppure – osserva Lamanna – le accuse mosse da Kant alle morali *eteronome* hanno valore solo se si presuppone che il *sentimento* si identifichi con il «piacere» o con il «dolore», vale a dire solo nel caso di un'interpretazione riduttiva e sminuente del «sentimento». In primo luogo è necessario stabilire una corretta proporzione fra il concetto di «sentimento» e quello di «valore», dal momento che l'esperienza del *valore* è certamente un'esperienza emotiva e sentimentale e i giudizi di valore sono evidentemente diversi dai giudizi conoscitivi (dove il «soggetto» non è implicato nell'«oggetto»). Kant opera una forzatura quando riconduce il «sentimento di approvazione» morale al mero «piacere», perché il senso del valore, pur essendo di origine sentimentale, non può affatto essere appiattito ad «edonismo». Il torto di Kant sta dunque nel voler coinvolgere con l'«edonismo» in un'unica condanna tutte le altre dottrine etiche<sup>1189</sup>. In altre parole Kant riduce arbitrariamente il «sentimento del valore» a mero «piacere edonistico» confondendo due categorie distinte, una appunto etica e l'altra edonistica ed utilitaria.

Lamanna fa notare che nella stessa lingua madre del filosofo tedesco gli aggettivi *gut* e *wohl*, (in italiano entrambi traducibili con «bene»), assumano significati diversi: *gut* indica un bene morale, mentre *wohl* indica il bene materiale, sensibile. A parere di Lamanna è necessario un ripensamento integrale anche di questo importante aspetto del criticismo, perché solo in tal modo risulta possibile rendere utili servizi alla causa della ripresa generale della cultura filosofica italiana (ed europea), anche alla luce di una corretta rilettura del magistero kantiano. Tornare a Kant è possibile solo nella misura in cui si fa subito luce sulle contraddizioni e sui punti deboli della sua filosofia partendo dalle frizioni tra le parti del suo sistema. Mentre, infatti, nella *Critica della ragion pura* il pensatore di Königsberg aveva legato indissolubilmente «forma intellegibile» e «materia» (nell'atto logico *l'intuizione è cieca senza il concetto*, ma *il concetto è vuoto senza l'intuizione*), nella *Critica della ragion pratica* aveva frettolosamente liquidato la «base materiale» di ogni teoria morale contraddicendo la parte gnoseologica della sua opera.

Kant è preoccupato di dimostrare la validità obiettiva della morale ed ha isolato ermeticamente la parte razionale ed universale di queste da ogni possibile insorgenza del mondo sensibile. Ma ciò comporta una contraddizione che è necessario ripensare completamente. Infatti mentre la *ragione pura* acquista una funzione *trascendentale* e non va in contraddizione all'esperienza sensibile, in campo morale le cose stanno diversamente. La *ragion pratica* è totalmente avulsa dalla sensibilità ed assolve per questo motivo una funzione non più *trascendentale* bensì *trascendente*:

---

<sup>1188</sup> Lamanna, «La funzione del sentimento nell'etica criticistica», *C.F.*, 6, (1914), p. 477.

<sup>1189</sup> «dall'ammettere l'atto di valutazione come condizione necessaria di qualunque determinazione della volontà e dal riconoscere che quell'atto si esprime particolarmente in un'esperienza emotiva, sono forse costrette, le dottrine etiche non formalistiche, a identificare, come Kant pretende, la coscienza del valore col fatto psichico della tendenza, dell'inclinazione ecc., o, peggio, col piacere o dispiacere?». *Ibid.*, p. 483.

la ragion pura viene ad essere considerata non più come l'elemento criticamente astratto dall'esperienza in cui soltanto si trova incorporato, ma come una forma di realtà nuova, un mondo superiore a quello formato dall'intelletto, viene ad essere radicalmente avulsa dalla sensibilità<sup>1190</sup>

Il nodo, a parere di Lamanna, sta nel fatto che a Kant non interessa l'attuazione *nel* mondo dell'ideale etico, ma piuttosto la «purezza dell'intenzione, la razionalità delle massime del volere»<sup>1191</sup>, gli interessa cioè sterilizzare la morale da ogni contaminazione emotiva. A fare le spese di questa impostazione è la possibilità di ogni indagine psicologica e ciò che viene pregiudicato «irrimediabilmente» è l'idea della volontà intesa come «volontà morale».

Per una rimessa in valore del pensiero morale di Kant è dunque necessario porre al centro dell'attenzione il ruolo del «sentimento», il quale risulta strategico sotto diversi punti di vista:

per noi il problema se la ragion pura possa esser pratica non è soltanto, anzi non è prevalentemente un problema gnoseologico, trascendentale, sì che sia indifferente, come sopra accennavamo, esprimerlo in quest'altra forma, se possano nell'attività pratica umana rintracciarsi degli elementi universali e necessari, razionali; ma è essenzialmente un problema psicologico, che si può porre in questi termini più precisi: può la conoscenza e l'attuazione delle leggi morali essere oggetto della ragion pura, ovvero esige, quasi organo speciale, una forma di sentimento?<sup>1192</sup>

Il progetto di Kant di fondare la morale su principi puramente razionalistici non solo non soddisfa le esigenze più elementari dell'animo umano, ma è contraddittorio anche rispetto al resto dello stesso sistema criticista. È partendo dai limiti congeniti della parte pratica della filosofia del pensatore tedesco che rinasce, con rinnovata attualità, l'esigenza di ampliare il discorso morale ad una teoria generale del *valore* piuttosto simile a quella che, in economia, viene in questi stessi anni elaborata e codificata dalla scuola austriaca meglio nota come scuola *marginalista*. Leggere un libro istruttivo e andare a caccia possono essere attività *volute* non per il piacere che se ne può trarre, ma perchè la cultura intellettuale, la forza fisica, o la benevolenza sono percepiti come «valori» etici. Oltre l'elaborazione filosofica di Kant è quindi necessario riconoscere ai soggetti morali la possibilità di «stabilire quella gerarchia di valori, soggettivi alcuni, oggettivi gli altri, e più particolarmente quella distinzione di funzioni in superiori e inferiori di cui Kant negava ai principii etici materiali la possibilità»<sup>1193</sup>. La necessità nasce dal fatto che, persistendo ad impiegare la filosofia morale così come l'ha elaborata Kant resta del tutto incomprensibile il passaggio dall'«essere ragionevole in generale», (un ipotetico essere dotato di ragion pura pratica), all'essere ragionevole che esiste veramente (l'uomo reale nel singolo, colto nella singola esperienza etica). Il più grave limite della parte pratica della filosofia di Kant è l'impossibilità di transizione dall'uomo morale teorico all'uomo morale reale e storico. Da una parte abbiamo soggetti morali perfetti dal punto di vista kantiano: «per un essere razionale perfetto, per Dio, non esiste una legge pratica distinta da una legge teoretica, appunto perché esso è pensiero puro»<sup>1194</sup>. Dall'altra abbiamo invece uomini concreti in carne ed ossa, ma il problema è che per Kant risulta contraddittorio legare la tensione morale ai sentimenti e agli affetti dei singoli individui, quindi l'esercizio della pratica morale resta un privilegio per pochi esseri eletti (amesso che essi esistano!):

---

<sup>1190</sup> Ibid., p. 474.

<sup>1191</sup> Ibid.

<sup>1192</sup> Ibid., p. 477.

<sup>1193</sup> Ibid., p. 485.

<sup>1194</sup> Ibid., p. 491.

mi sembra innegabile che, finché rimaniamo nel campo della ragion pura, come vuole Kant, è impossibile da una parte stabilire in qual modo essa diventi pratica, e determinare, dall'altra, come si distingue la necessità morale dalla semplice necessità fisica, esterna o interna che sia<sup>1195</sup>

Anche nel caso in cui volessimo rimanere all'interno del ragionamento di filosofia etica proposto da Kant sorgerebbero alcune rilevanti difficoltà. Chi ci assicura infatti che dietro l'adesione all'*imperativo categorico* non si nasconda in realtà un «egoismo mascherato», la «manifestazione d'un istinto rispondente a una direzione generale della realtà fisica o sociale, risultato di molteplici esperienze accumulate nei secoli, per via dell'eredità, e che s'impone alla volontà con una forza più intensa, per grado, di quella delle inclinazioni puramente individuali, ma in nulla differente per qualità, in quanto rimarremo con essa sempre chiusi nel mondo della natura?»<sup>1196</sup>. Anche la stessa «ragion teoretica» – osserva Lamanna – potrebbe essere frutto di una matrice «sensibile» e «materiale», solo apparentemente «pura» e «razionale», per il semplice fatto che si tratta di lasciti ereditati che affondano le loro radici nella filogenesi umana<sup>1197</sup>. Se si rimane fermi sulla soglia del formalismo ortodosso, se non si dà pieno riconoscimento al ruolo giocato dal *sentimento* nella prassi e nella vita morale, si rimane prigionieri di una concezione etica sterile o addirittura contraddittoria. Finché il soggetto non si emancipa dall'attitudine contemplativa e disinteressata, finché la ragione etica non diventa «interessata», finché non si corregge e non si integra la posizione kantiana del formalismo etico, insomma, non è possibile parlare di «etica» in senso stretto. L'uomo morale che confida unicamente sulla *ragione pura* riesce a comprendere unicamente le fredde ragioni del *dover essere* logico, non quelle del *dover essere* etico che ha a che fare con la prassi. La ragione pura di stretta osservanza kantiana può essere definita «etica» solo operando una forzatura, dal momento che «non può darci indicazioni di sorta, perché essa coglie le leggi dell'accadere, il *müssen*, ma non si vede come per sé sola possa prescrivere leggi al volere, possa dare un *sollen*»<sup>1198</sup>. Mentre Kant condanna l'uomo ad un'insanabile lacerazione, sancendo una separazione tra *homo phaenomenon*, (soggetto al determinismo e tutto interno alla dimensione sensibile), e *homo noumenon*, (soggetto di libertà e «membro del mondo intelligibile»), Lamanna indica una strada diametralmente opposta, orientata alla ricomposizione di uomo *teoretico* e *pratico*:

In realtà, di *io* non ve n'è che uno, ed è quello che cade nell'ambito dell'esperienza immediata che ogni soggetto ha di sé stesso: la volontà di quest'io si sente limitata da una legge, della quale, comunque si voglia determinare il fondamento e l'origine trascendente, questo si può affermare con piena sicurezza, che da una parte non è creazione della volontà medesima che ad essa è soggetta, e che d'altra parte, nella realtà concreta della vita etica, essa non si manifesta se non attraverso una serie di particolari esperienze (essenzialmente emotive)<sup>1199</sup>

poiché la morale del dovere deve valere per gli uomini e dagli uomini essere attuata nel mondo sensibile, s'imponeva la necessità di ricercare nella natura psicologica dell'uomo, le condizioni per le quali il principio della moralità potessero divenire principio soggettivo di azione: ma tali condizioni l'esperienza dimostrava esser riposte nel sentimento, e Kant invece, per potere appunto rinvenire la suprema legge morale, aveva spezzato ogni legame della ragione col sentimento, della moralità con l'esperienza<sup>1200</sup>

---

<sup>1195</sup> Ibid., p. 493; «l'uomo in quanto ragione non può giungere ad altro che a questo, alla constatazione che la ragione è universalità, al riconoscimento d'una particolare caratteristica la quale, come oggetto di ragion pura, non è più che un "fatto", non differente per nulla dagli altri fatti conoscibili». Ibid.

<sup>1196</sup> Ibid., p. 494.

<sup>1197</sup> Lamanna utilizza qui in chiave polemica la stessa argomentazione che molti neokantiani hanno utilizzato a proposito delle categorie conoscitive.

<sup>1198</sup> Ibid.

<sup>1199</sup> Ibid., p. 501.

<sup>1200</sup> Ibid., p. 503.

La legge morale deve diventare un movente per l'*azione* e uno stimolo per la *volontà* e per questo motivo la sua radice è nel *sentimento* e non nella *ragione*, altrimenti la fonte della moralità s'inaridirebbe irrimediabilmente. Ciò non implica affatto la messa in mora dell'«essere assoluto» e non inficia la prassi morale. Al contrario, l'«essere assoluto» assume il ruolo – nella prospettiva riformatrice delineata da Lamanna – di matrice ideale e valoriale dell'uomo reale, e quest'ultimo diventa il solo luogo dove la morale può essere esercitata, in cui i valori possono trovare una loro collocazione attiva. Lamanna sottolinea che non bisogna commettere l'errore di confondere il *dover essere* con l'*essere*, perché è proprio nello spazio aperto dalla tensione fra *essere* e *dover essere* che scatta la scintilla morale. Il «sentimento» risulta appunto quel dispositivo attraverso cui questa tensione viene percepita distintamente da ogni uomo. Sta qui il distacco con Kant:

invece di ricercare nella natura reale dell'uomo, nel suo essere empirico, quegli elementi che appaiono l'ineliminabile strumento di siffatta attuazione, egli ha visto in essa null'altro che il fattore che ostacola lo sviluppo della superiore vita spirituale: onde l'ipostasi dell'io ideale nel mondo intelligibile, che gli ha permesso di far di questo il regno esclusivo della moralità, identificata con la razionalità pura ed escludente ogni riguardo a fini da realizzare<sup>1201</sup>

Kant per corroborare la tesi della piena indipendenza della legge morale decretava l'«irriducibile eterogeneità dell'elemento sensibile e di quello razionale»<sup>1202</sup>. Così facendo si salvaguardava certamente l'«autonomia» della morale, ma restava scoperto il concetto di «dovere» andando incontro ad una serie di contraddizioni e di circoli viziosi che Lamanna sintetizza in questo modo:

o si afferra che il “vero io” dell'agente è quello intellegibile, e così si mantiene il concetto d'autonomia, ma resta inspiegata la nozione di dovere; o si dice che il “vero io” è quello sensibile, e così si spiega la coscienza della coazione e della limitazione che esso subisce dalla ragione, ma l'autonomia si perde<sup>1203</sup>

I successori di Kant mantengono fermo il punto dell'«autonomia della morale» – quindi il cuore dell'etica di Kant –, ma cercano uno sbocco positivo alle contraddizioni rilevate da Lamanna su un terreno empirico. Federico Schiller e Federico Fries tentano di integrare e perfezionare in tal senso la lezione morale del maestro. Nella seconda parte del contributo sulla *Funzione del sentimento nella morale criticista*, Lamanna dà (per l'appunto) risalto alla revisione psicologista della dottrina morale di Kant operata da Fries. Quest'ultimo laicizza, in senso psicologico, le istanze etiche che in Kant rimanevano incastrate in una prospettiva logicista e astratta. L'errore fondamentale della parte morale del kantismo, («*das kantisches Vorurteil*»), consiste nel «processo della deduzione trascendentale, che ha per termine la scoperta dei principi a priori» morali. La deduzione trascendentale, a sua volta però, non è un processo *a priori*, bensì un processo «essenzialmente psicologico o antropologico»<sup>1204</sup>. Secondo Fries proprio la sottovalutazione dell'indagine psicologica in campo morale fa della *Critica della ragion pratica* un'«opera mancata». Se Kant avesse sottoposto a sufficiente critica concetti come «valore» e «fine» si sarebbe accorto che la loro matrice è essenzialmente psicologica.

Ecco perché la «riscrittura» della *Critica della ragion pratica* friesiana inizia proprio con l'ampia trattazione dei *Vermögen*, cioè di quelle funzioni psichiche attive in campo morale che Kant e i kantiani ortodossi avevano ignorato. Fries distingue due momenti della *ragion pratica*, uno

---

<sup>1201</sup> Ibid., p. 512.

<sup>1202</sup> Lamanna, “La funzione del sentimento nella morale criticistica (parte II). La ragione pura pratica e la bellezza dell'anima”, *C.F.*, 4-5, (1915), p. 268.

<sup>1203</sup> Ibid.

<sup>1204</sup> Ibid., p. 287.



«ricettivo» e l'altro «spontaneo». Il momento «ricettivo» è costituito dalla capacità di attribuire valore alle cose, quello «spontaneo» dalla capacità di operare scelte morali a partire dai valori ricavati dal momento «ricettivo». Fries utilizza diversi lemmi per indicare il momento «ricettivo» che ha il compito di indicare i valori: *Herz*, *Liebe* o *Gefühl* (cuore, amore, sentimento). La novità rispetto alle forme tradizionali del *sentimentalismo* etico, criticate da Kant e dai kantiani, consiste nel rivendicare il *sentimento* come una forma di conoscenza teorica, una vera e propria «attività di giudizio» che si distingue dalla «ragione» intesa in senso stretto per il semplice fatto di essere una forma di conoscenza immediata e non riflessiva. Per chiarire la concezione friesiana del sentimento Lamanna invita a pensare che cosa si intenda quando si dice di trovarsi di fronte ad una proposizione di qualsiasi natura, teoretica o pratica, di cui sentiamo nel nostro intimo la verità e la giustizia anche se non riusciamo a dimostrarla. La parola tedesca che designa questa condizione è *Wahrheitsgefühl* (sentimento/intuizione della verità).

Come si nota, il ripensamento dei temi etici e gnoseologici del kantismo è percepito da Lamanna, De Sarlo e gli altri come un passaggio obbligato per approdare ad una nuova *koiné* della cultura filosofica finalizzata al conseguimento di un esito positivo delle grandi tematiche della crisi di fine e inizio secolo. Sulle pagine della *Cultura Filosofica* si scrive di Kant in un modo del tutto originale, dando vita ad un progetto di riforma dei concetti chiave classici del criticismo, sviluppandoli nella direzione di una valorizzazione sempre più radicale della dignità della «persona», della sua facoltà di ragione, della portata insieme etica e conoscitiva del *sentimento*, dell'imprescindibilità del singolo individuo, della posizione privilegiata occupata nella vita associata e del rapporto magnetico che si stabilisce fra esso e la dimensione imperitura dei «valori» e della «verità».

#### 4 Kant e la guerra

Che il ripensamento di Kant diventi un riferimento strategico lo dimostra anche l'assiduità con cui ci si richiama ai suoi scritti durante la guerra scoppiata in Europa nel 1914. In un momento tragico della civiltà europea gli animatori della *Cultura filosofica* si rifanno al criticismo per combattere quelle teorie che, scomponendo e separando i momenti della «politica» e della «morale», tendono a giustificare le ambizioni tedesche all'affermazione e al dominio *manu militari* della loro cultura su tutte le altre.

Non è un caso che proprio Lamanna, aspro critico del formalismo kantiano, ritrovi proprio in Kant l'antidoto più efficace agli eccessi teorici e propagandistici di quella *Kultur* tedesca alla cui radice sta proprio l'opera del filosofo di Königsberg. Nella lunga indagine sul *Fondamento morale della politica secondo Kant*<sup>1205</sup>, Lamanna ritorna con rinnovato interesse sulle ragioni della distinzione fra *morale* e *politica*. La tesi fondamentale di Lamanna è che la politica abbia sempre un

---

<sup>1205</sup> Lamanna, «Il fondamento morale della politica secondo Kant», (parte II), *C.F.*, 4-5, (1916); scritto in occasione dell'imminente traduzione di Lamanna degli *Scritti politici* di Kant. Questo testo fa parte di una campagna filosofico-culturale che la rivista lancia in seguito agli avvenimenti bellici mondiali. Dopo l'aggressione della Germania al Belgio infatti si moltiplicano le pagine in cui si riflette di morale in relazione alla politica e alla forza militare e si denunciano quegli intellettuali tedeschi che giustificano il pangermanesimo militare avvalendosi di teorie sulla superiorità della *deutsche Kultur* e della «forza» (*kratos*) sul «diritto» (*ethos*). Kant appare da questo punto di vista un riferimento su cui fare leva, non tanto in funzione antidetesta, quanto in funzione antihegeliana e anticrociana. Nella nota n. 1, a pagina 146, si legge infatti che «la voce di condanna che da quegli scritti si leva, ferma e severa, contro la politica senza scrupoli concepita e praticata dagli odierni connazionali del filosofo di Königsberg, io ho creduto che bene meritasse di essere propagata e illustrata in questo momento tra noi italiani». *Ibid.*, p. 146.

fondamento etico, perché nello Stato non è lecito violare alcuna delle norme fondamentali stabilite dall'etica. Un indirizzo di pensiero radicalmente opposto a quello di Machiavelli e Hobbes, che individua nelle norme etiche la sede di valori valevoli non solo nell'ambito dei rapporti interindividuali, bensì anche nei rapporti diplomatici fra gli Stati e del rapporto giuridico che lo Stato mantiene con i suoi cittadini. Per cui non solo l'elemento morale risulta insopprimibile e non assimilabile o strumentalizzabile a quello politico, ma anzi accade esattamente il contrario, dal momento che gli stessi Stati, nei loro rapporti diplomatici, devono comportarsi come soggetti etici. Un'idea, questa, che attraversa la riflessione etico-politica dei principali animatori del progetto della *Cultura Filosofica* a partire dal Direttore della rivista:

Anche gli stati, come espressione degli individui nelle loro azioni e reciproche relazioni, sono persone morali. Sicché è da respingere ogni dottrina moralistica, machiavellica, per cui lo stato è quello che è, e agisce in vista di fini che sorpassano le leggi giuridiche e i principi morali. Lo stato, possiamo concludere, sia per assolvere degnamente il proprio compito, sia per assicurare su salde basi la propria esistenza, deve rimanere fedele ai principi etico-giuridici fondamentali, ai quali fa appello nell'esigere l'obbedienza dei cittadini. La sua vera forza, la sua dignità deriva dalla sua natura etico-giuridica. Solo a questo titolo esso ha il diritto di comandare. I cittadini consapevoli della propria dignità si piegano innanzi all'autorità non perché è forte e potente, ma perché la considerano manifestazione della giustizia. Essi esigono che il governo sia giusto e che offra le garanzie necessarie perché la giustizia si realizzi nel modo più perfetto che è possibile<sup>1206</sup>

Come si evince dall'analisi di Ponzano sui testi di filosofia politica di De Sarlo, il rapporto fra Stato ed etica è ribaltato nella misura in cui viene ribaltato il rapporto fra Stato e cittadini. Non è lo Stato il depositario dell'eticità, bensì gli individui e i loro fori di coscienza.

Ma c'è dell'altro; il rapporto fra etica e politica non è solo possibile, bensì anche necessario per la realizzazione degli stessi fini etici perché la morale è cosa troppo ampia per essere ricondotta alla sola sfera della vita privata. Il «bene etico supremo» non può infatti trovare attuazione se ci si limita a considerare la capacità operativa etica del singolo individuo e neppure se ci si riferisce ad una sola generazione di uomini. Perché il bene morale possa essere realizzabile nella sua interezza si devono prevedere tempi molto più lunghi rispetto alla vita dei singoli individui o anche dei singoli popoli e delle singole civiltà. Ciò significa che esistono beni morali che esigono tempi lunghissimi per la loro realizzazione che vanno ben oltre la vita dei singoli uomini e anche dei singoli popoli. Lamanna – richiamandosi a Kant – può così stabilire un nesso strettissimo fra i diversi aspetti della «morale», della «politica» e della «storia» concepiti come *alfa* e *omega* di una medesima traiettoria di senso: la persona morale.

È importante mettere in rilievo il richiamo di Lamanna a Kant nella polemica contro la presunta supremazia etico-politica della *Kultur* tedesca, perché si tratta di un'esplicita presa di posizione contro ogni forma di «machiavellismo», ovvero contro quell'«abborrimento, da parte dei *pratici* della politica, di ogni teoria, o, peggio, la tendenza a costruire teorie che pretendono di dimostrare la necessità dell'assoluta indipendenza dell'azione politica dalla morale (basta ricordare il così detto principio della *Ragion di Stato*)»<sup>1207</sup>. Lamanna vede una linea retta che da Machiavelli e Spinoza sfocia nella guerra di aggressione contro il Belgio. Nella conflitto e nella valenza culturale che si attribuisce alla supremazia della *Kultur* tedesca, Lamanna individua anche il prevalere di una cattiva filosofia, che ignora l'ineliminabile radice individuale della politica e la necessaria affinità di

---

<sup>1206</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 33.

<sup>1207</sup> *Ibid.*, p. 152.

quest'ultima con la morale, in una prospettiva unitaria e coerente di realizzazione dei fini e dei valori più elevati:

occorre esaminare l'essere in rapporto al dover essere; occorre stabilire se la natura e la storia presentino, nel loro divenire, caratteri, per cui appaiano tendenti a un fine, ovvero siano la pura e semplice risultante meccanica del determinismo delle forze agenti nell'universo<sup>1208</sup>

Nel momento in cui in Europa infuria la guerra proprio in nome dei valori della supremazia della cultura della nazione tedesca, Lamanna va alle radici di quella «nazione» e di quella «cultura». Le sue tesi non sono certo dimentiche delle analisi di Aliotta e De Sarlo, i quali nei primi fascicoli della rivista avevano riflettuto a lungo sulla tensione teleologica del reale e sull'importanza assunta dalle singole persone morali all'interno della realtà. Il lavoro di Lamanna su Kant è comprensibile solo se colto nella prospettiva di un ripensamento collettivo dei grandi temi della *natura*, della *storia*, della *politica*, della *morale*, della *gnoseologia*, che mettono capo nella valorizzazione dell'uomo come come soggetto e agente spirituale, morale e conoscitivo, ente specialissimo protagonista della sua storia, termine e fine dell'intera realtà.

Soltanto tenendo presente questo specifico contesto di lavoro possano comprendere la polemica durissima contro la scissione di *morale* e *politica*:

a dimostrare come questa dualità tra morale e politica sia insostenibile, soccorrono due fatti che l'esperienza stessa presenta: da un lato ogni violazione delle leggi della giustizia, compiuta per ragioni politiche, è accompagnata, da parte di chi la perpetua, dal tentativo, sia pur postumo di giustificarla al lume stesso della giustizia e del diritto. [...] e dall'altro lato, quando una tal violazione oltrepassa certi limiti o è compiuta con sfrontatezza che rasenta il cinismo, la coscienza pubblica insorge contr'essa come contro qualcosa che non dovrebbe essere, si ribella ad essa con veemenza, come se si sentisse strappare un suo prezioso inalienabile possesso, come se fosse minacciata in ciò che costituisce una conquista definitiva nel suo progressivo cammino ideale<sup>1209</sup>

L'eticità della storia non risulta una semplice opinione o un'ipotesi teorica, bensì una realtà di fatto che tutti possono facilmente riscontrare. Lamanna, una volta criticato il formalismo etico, indica la necessità di tornare proprio a Kant e in particolare al «principio della sovranità incondizionata e dell'assoluta universalità della morale»<sup>1210</sup>. Questo perché quando Kant si occupa di politica non dimostra affatto di essere insensibile alle esigenze della realtà, come invece il suo «duro rigorismo» morale potrebbe far supporre<sup>1211</sup>. Allo stesso tempo il suo «sano realismo politico» si dimostra il miglior censore di quel realismo insano e deviato che, in effetti, altro non è che «immoralismo politico». Contro gli «indegni sofismi» che giustificano le operazioni della politica della forza, Lamanna guarda a Kant e in particolare alla «natura intrinseca del concetto di dovere morale»<sup>1212</sup> e all'essere incondizionato della sua validità imperativa:

---

<sup>1208</sup> Ibid., p. 151; a Lamanna appare del tutto ingiustificabile stabilire un ordine gerarchico che veda la morale ancella della politica, in conseguenza gli appare pure ingiustificabile ogni teoria che privilegi la «ragion di stato» rispetto alla dimensione etica: «che se poi – come, a mio giudizio, una più retta interpretazione della realtà umana esige – non è lo Stato il fine assoluto dell'uomo, sarà, sì, stabilita in tal modo una distinzione tra la sfera della politica e quella della morale, ma questa distinzione non equivarrà a separazione, quasi che si tratti di due sfere di attività parallele nello spirito umano». Ibid., p. 150.

<sup>1209</sup> Ibid., p. 153.

<sup>1210</sup> Ibid., p. 153.

<sup>1211</sup> «è dolce, egli dice, escogitare costituzioni politiche rispondenti alle esigenze della ragione, specie in rapporto al diritto, ma sarebbe temerario («vermessen») volerne la realizzazione; e non bisogna pretendere molto dagli uomini pel loro progresso verso il meglio, per non esporsi al giusto scherno dei politici, i quali ben volentieri potrebbero riguarar quella speranza di progresso come sogno di mente esaltata». Ibid., p. 154; qui Lamanna si riferisce ad un brano tratto dal saggio di Kant (Immanuel Kant, *Streit der Fakultät*, Berlino, ed. dell'Acc. Di Berlino, p. 92.

<sup>1212</sup> Ibid., p. 156.

questi sapienti uomini di Stato si vantano di attuare i principii della *praxis*, ma in realtà non usano che miserabili espedienti pratici – chè la morale è essa stessa *praxis* nel senso più oggettivo della parola –; si vantano di conoscere *gli uomini* – e questo può ben concedersi loro, dice Kant ironicamente, tanti son quelli con cui praticano questi affaristi della politica-; ma non conoscono l'*uomo* e quel che se ne potrebbe fare<sup>1213</sup>

Proprio quell'imperatività incondizionata della legge morale in cui Lamanna coglieva il pericolo dell'inaridirsi dell'attività etica e della sua fonte sorgiva (il «sentimento»), opportunamente riformata e ripensata alla luce del pensiero neo-kantiano e post-kantiano, si configura come un autorevole grimaldello contro i teorici della *ragion di Stato*. Contro le bellicose ubriacature della cultura a lui contemporanea, Lamanna coglie in Kant la decisa affermazione che la «vera politica» non può fare un passo avanti senza la *morale* e che non può sorgere alcun reale conflitto fra *morale*, (intesa come «scienza teoretica del diritto») e *politica* (intesa come la stessa «dottrina del diritto applicata»):

Lamanna tiene ferma la critica al formalismo kantiano, ma sembra chiaro che la base per una morale ed una politica capaci di evitare la catastrofe dell'amoralismo non possa che essere di ispirazione kantiana perché basata sul principio di «fine», di «autonomia» e di «imperatività». Nei tempi bui del prevalere della *ragion di Stato* e di visioni meccanicistiche anche in campo morale, sulle pagine della rivista fiorentina si torna di gran lena al cuore del messaggio kantiano, recuperando gli ideali di «autonomia» e «libertà» che devono caratterizzare il discorso etico-politico:

se alla conoscenza umana e alla scienza è inerente il concetto di fine, che le parti di un organismo possono considerarsi solo in vista del tutto e noi stessi individui in quanto parti d'un tutto, se il fine è richiesto dalla natura stessa della legge, come non bisogna dire che una veduta puramente meccanica è insufficiente ed esige e va integrata con una veduta teleologica, che le scienze sono insufficienti a spiegarci la realtà, in quanto ci offrono una veduta parziale, frammentaria, e che quindi rinviano alla filosofia come conoscenza totale della realtà? In una parola, le scienze della natura non esauriscono la realtà tutta quanta, e se hanno valore in determinate sfere, non possono pretendere di dire l'ultima parola sulla costituzione dell'universo; d'altra parte l'uomo come soggetto morale, al di fuori del meccanismo causale, si rivela fornito di libertà e di autonomia, fonda un mondo umano o della libertà, che si sovrappone e sorpassa il mondo della pura necessità, oggetto e soggetto delle scienze fisiche. E come il principio di fine integra e spiega il principio di causa, così il mondo della libertà umana quello di necessità o fisico<sup>1214</sup>

Andando oltre i limiti – pur denunciati con chiarezza della dottrina etica di Kant – sembra «innegabile che i concetti di valore assoluto della persona umana e di regno dei fini appaiono fecondi quant'altri mai per la determinazione del fine ultimo della realtà universale»<sup>1215</sup>. Il messaggio etico-politico di Kant ritorna attuale in un contesto storico in cui gli individui scompaiono sacrificati sul cinico altare della *ragion di Stato*. Riprendere in mano il messaggio di Kant significa ripensare l'«umanità» come soggetto di una legge morale valida universalmente di cui la società degli uomini è permeata fin dalle radici. Se mancasse una visione complessiva dell'uomo nella sua vita individuale e sociale, la «creazione» di questa nostra realtà sarebbe un «deserto, vano e senza scopo finale»; senza la sua attività pratica, senza l'insorgenza dei valori umanistici, il mondo non avrebbe alcuno scopo e la natura si ridurrebbe ad un meccanismo cieco e amorfo. L'umanità dell'uomo, che Kant aveva analizzato finemente, consiste appunto nella capacità creativa di dare luce al mondo della cultura, celebrando così «la sua natura di essere spirituale». In

---

<sup>1213</sup> Ibid., p. 155.

<sup>1214</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 13.

<sup>1215</sup> Lamanna, «Il fondamento morale della politica secondo Kant», (parte II), *C.F.*, 4-5, (1916), p. 164.

una parola da Kant è urgente trarre l'idea di uomo che «infonde in quel mondo il soffio divino della moralità: l'uomo è scopo finale in quanto è creatore di valori morali»<sup>1216</sup>.

Nella seconda parte dello studio di Lamanna sul *Fondamento morale della politica secondo Kant*, pubblicata sul terzo fascicolo del 1916<sup>1217</sup>, l'indagine si sposta sulla natura del principio direttivo della storia. Negli scritti politici kantiani si parla di storia *a priori* e altrove di *geschichtliches Leitfaden* («filo conduttore della storia»). Il problema che si pone immediatamente all'attenzione del lettore dei testi kantiani è se quello indicato da Kant sia un principio regolativo come lo era per esempio la *storia ideal eterna* di Vico. In verità Kant concepisce il *Leitfaden* storico nei termini di un'«attitudine» da verificare nell'esperienza umana e non di una traccia segnata dalla provvidenza. Pertanto siamo lontanissimi dalla concezione di un piano prestabilito della storia, ovvero siamo lontanissimi da una concezione forte della *filosofia della storia*. Ma è pure innegabile un'attitudine dell'uomo al progresso morale e civile da realizzarsi nel corso della storia. È nota l'interpretazione data da Kant ai drammatici fatti della Rivoluzione francese, interpretati nei termini di un indice storico che rivela l'esistenza di una tendenza viva ed operante nell'essere umano a diventare libero creatore del progresso verso il meglio. Se dunque per Kant la storia non è sovradeterminata e non si può parlare di filosofia della storia in senso rigidamente necessitato, nel corso delle vicende storiche è possibile individuare delle direttive, un *Leitfaden* storico appunto, che possiede le caratteristiche di una «umanizzazione» progressiva e continua.

Guardare a Kant significa, a questa data, anche opporsi alle concezioni negative, pessimistiche e in fondo immoralistiche della storia e dell'uomo che giustificano l'impiego della forza e del cinismo sulla base di una concezione antropologica negativa. Alcuni episodi dimostrano il fatto che nella storia agiscono determinati marcatori morali e che l'uomo non è irrimediabilmente immerso nel male, che in lui è presente un «germe di bontà» e che al fondo l'uomo è costituito da una «purezza indistruttibile e incorruttibile». È il caso appunto della Rivoluzione francese dietro a cui Kant scorge l'azione di una «provvidenza» o «natura», perché soltanto l'azione di una forza suprema renderebbe spiegabile il prevalere finale del «bene» rispetto al «male» nel corso della storia. E non si tratta di un fine ultramondano, bensì di una prospettiva etico-politica del tutto immanente, un ideale concreto giuridico-federale degli Stati che si dà nella forma di una «universale federazione» e che realizza la pace e la convivenza civile. Il fine cui tende la storia degli uomini è dunque una «federazione di Stati» in grado di garantire una condizione di «pace perpetua». Ma che cosa fa muovere l'uomo in questa direzione? Come abbiamo visto non si può parlare in Kant di una prospettiva orientata metafisicamente e non si può neppure parlare di meccanicismo sociale.

È lo squilibrio tra «bisogni» da soddisfare e «mezzi» a disposizione che porta gli uomini ad uscire dall'«arcadica vita pastorale» nella quale tutti i talenti, le particolarità, le aspirazioni e i conflitti sono sepolti. L'uomo esce dall'«età dell'oro», (lo stato di natura), ed entra nella storia: è solo su questo terreno che diventa possibile l'orientamento ai valori. È solo grazie all'«accentramento egoistico» e alla «insocevole socievolezza» che ne consegue che la «provvidenza/natura» porta l'uomo «a vincere la sua tendenza all'inerzia, e, spinto dalle passioni dell'onore, del dominio, della

---

<sup>1216</sup> Ibid., p. 166.

<sup>1217</sup> Lamanna, «Il fondamento morale della politica secondo Kant», (parte II), *C.F.*, 4-5, (1916).

ricchezza, sviluppa poco a poco tutti i suoi talenti, affina il proprio gusto estetico, acuisce e illumina la propria intelligenza, approfondisce e arricchisce la propria coscienza morale»<sup>1218</sup>.

Sta dunque nella filosofia politica la grandezza della concezione morale di Kant e non nel suo rigoroso e rigido formalismo. Kant coglie negli studi politici una opposizione frontale fra l'«umanità come specie naturale» e l'«umanità come specie morale»; mentre infatti nelle altre specie il destino si attua completamente in tutti gli individui e infatti gli animali non posseggono una «storia» se non dal punto di vista della loro evoluzione biologica, nell'uomo le disposizioni naturali più alte e l'uso della ragione trovano il loro compimento nel farsi storico della specie e non nel singolo individuo. Questa la radice della differenza fra la «ragione» e l'«istinto»: lo sviluppo della ragione è indefinito, tortuoso e complicato perché si tratta di una conquista storica ancora in processo, l'uso dell'istinto invece si compie con sicurezza e non è il frutto di un progresso indefinito. Per questo motivo solo «una serie indefinita di generazioni umane» realizza e porta a maturazione il passaggio tra lo «stato di natura» e lo «stato di cultura» – passaggio che sta a significare il conflitto (eterno e necessario) tra disposizioni naturali e disposizioni razionali insite nell'uomo stesso. Insomma la «natura dell'uomo» non può essere colta nella sua pienezza in un singolo uomo, ma solo nel corso complessivo dello sviluppo storico.

Si può allora affermare che, per Kant, il fine massimo a cui tende la realtà sia di matrice politica? Lamanna risponde negativamente a questa domanda sostenendo che il filosofo tedesco «pone lo Stato e la libertà politica dell'uomo non già come fine ultimo ma come condizione e strumento di un fine superiore, l'ordine morale»<sup>1219</sup>. La politica è solo un mezzo funzionale all'avvento del «regno dei fini». Per questo motivo le interpretazioni di un Kant precursore dell'apologetica dello Stato prussiano, considerato come lo «Stato etico» verso cui lo «Spirito» nel suo farsi storico tenderebbe spontaneamente, non trovano alcun fondamento.

A Kant va il merito di aver intuito il circolo *natura, storia e moralità*, anche se il grande pensatore tedesco si è fermato sulla soglia di questa intuizione senza svolgerla coerentemente. Inutile cercare infatti in Kant quella ricomposizione globale dell'uomo che a Lamanna interessa: «la natura e la storia hanno senso e valore in quanto *preparano* la moralità, ma rimangono sempre estrinseche ad essa»<sup>1220</sup>. L'imperatività (anche politica) della legge morale non salva Kant dalle aperte contraddizioni che derivano dal non aver strutturato con precisione il circolo *natura-morale-politica-storia*. In una parola la contraddizione sta qui: da una parte viene sottolineata la tesi secondo cui la ragione impone come dovere e come ideale il fine morale, dall'altra parte è ben nota l'immagine di uno Stato repubblicano «informato all'idea del diritto» che può essere retto persino da «diavoli» «purché forniti di intelligenza»<sup>1221</sup>. A questo punto si impone una alternativa dai contorni molto netti:

in conclusione, o si vuol dare alla storia un significato morale, e allora l'idea del diritto che si attua in essa – e per giunta, si dice, come fine ultimo –, dev'essere di natura morale; o si nega questa natura morale del diritto e si ripone quindi la moralità in qualcosa che è fuori del corso della storia, sottratto completamente al divenire di essa, e allora non

---

<sup>1218</sup> Ibid., p. 241; «non può dunque essere questo stato di pace idilliaca il fine ultimo della natura in rapporto all'uomo, l'uscita da esso equivale per l'uomo al passaggio dall'«animalità» all'«umanità», dalla tutela della natura allo stato di libertà». Ibid., p. 240.

<sup>1219</sup> Lamanna, «Il fondamento morale della politica secondo Kant», (parte III), *C.F.*, 6, (1916), p. 362.

<sup>1220</sup> Ibid., p. 363.

<sup>1221</sup> Ibid., p. 366.

si può più parlare di un vero e proprio progresso morale, ed è vano anche [...] discutere d'un fondamento morale della politica, è vano ricercare un fine ideale dello Stato<sup>1222</sup>

Ma la possibilità che la repubblica conforme al diritto possa essere fondata e condotta da «diavoli» dotati di intelligenza benché privi di principi morali, cozza con il riconoscimento degli «oggetti aventi un intrinseco valore e meritevoli perciò di esser posti come fini della libera volontà degli uomini»<sup>1223</sup>. In estrema sintesi possiamo dire che la rivalutazione del «sentimento» nella teoria etica e la critica del formalismo da un lato, e lo svolgimento del circolo *natura-morale-politica-storia* e la ricomposizione integrale dell'uomo che ne seguirebbe dall'altro, sono i punti della riforma della parte etico-politica del criticismo proposta da Lamanna.

Forte di questa solida ipotesi di lavoro Lamanna rivede anche l'indicazione kantiana secondo cui è la «specie umana» e non l'«individuo» il termine ultimo del progresso umano. Come abbiamo visto Kant crede di conciliare il pessimismo empirico, (relativo al singolo soggetto), con l'ottimismo teologico, (relativo alla specie morale), e ribatte alle obiezioni di Herder sostenendo che la specie umana non è una semplice astrazione, bensì la «totalità della serie infinita delle generazioni umane, la cui unità è costituita dall'identità del fine ideale cui esse tendono»<sup>1224</sup>.

Ma la «virtù» – nota Lamanna – non può che essere un «acquisto personale» e intimo, non delegabile all'insieme indefinito delle generazioni storiche. Il solo terreno fertile su cui la prassi etica può attecchire è quello inerente all'uomo in carne ed ossa, alla sua prassi individuale e personale, perché si tratta di una «interiore disposizione del soggetto al bene»<sup>1225</sup> che non può essere né imposta da un individuo ad un altro, né trasmessa da una generazione ad un'altra. Anche sotto questo aspetto o si procede ad una riforma radicale dell'impostazione kantiana o la via della fondazione morale della politica e della storia sembra inevitabilmente sbarrata.

La soluzione suggerita da Lamanna per considerare l'umanità come una specie morale «unitariamente sviluppabile all'infinito traverso le fuggevoli apparizioni – sulla scena del mondo – delle singole individualità»<sup>1226</sup> si basa sull'ammissione di «oggetti morali» capaci di rivelarsi alle singole coscienze e di suscitare loro interesse in virtù di un'«inesauribile contenuto». Soltanto ammettendo l'esistenza oggettiva di beni spirituali ben definiti come la «conoscenza della verità», la «creazione e la contemplazione del bello», l'«attuazione della giustizia e della benevolenza», la «fede e il culto religiosi»<sup>1227</sup> è possibile riconoscere validità etica alle azioni compiute dai singoli individui senza dover delegare o rimandare ai lunghi e impersonali processi storici.

La riforma della filosofia etico-politica a cui Lamanna aspira si articola dunque in due punti fondamentali: in primo luogo si afferma che solo sul piano dell'esperienza individuale l'uomo può prendere coscienza della validità dei beni morali; subito dopo viene chiarito che i beni morali sono concepiti come realtà del tutto oggettive, le quali esercitano un potere di attrazione magnetica verso i singoli individui e di orientamento generale per le vicende storiche (ed è questo il livello della *cultura*, della *civiltà*, della *vita associata*). Lamanna non nega il risvolto intimo della vita morale, ma soltanto tenendo in giusta considerazione gli aspetti oggettivi, cioè validi per tutti e a tutti

---

<sup>1222</sup> Ibid., p. 367.

<sup>1223</sup> Ibid., p. 366.

<sup>1224</sup> Ibid., p. 368.

<sup>1225</sup> Ibid.

<sup>1226</sup> Ibid.

<sup>1227</sup> Ibid.

comprensibili, è possibile sperare di isolare gli indicatori etici della vita sociale, della politica e della storia:

ciò che importa insomma è che nella moralità, accanto all'elemento soggettivo (l'amore del bene pel bene, la retta intenzione), v'è essenziale un elemento oggettivo (i così detti beni spirituali, beni di cultura): e che, se il primo, essenzialmente interiore, non è agevolmente giudicabile da un soggetto estraneo e spesso dallo stesso soggetto agente, il secondo lo è, e con una sicurezza derivante da un'evidenza analoga a quella che produce la certezza teoretica; che insomma anche ciò che chiamiamo civiltà e cultura in senso materiale, è passibile d'un giudizio rigorosamente etico, e solo a questa condizione può parlarsi dell'umanità come unità morale<sup>1228</sup>

Per Lamanna non solo è impossibile ridurre la morale a fatto privato, ma è anche del tutto illogico porre barriere fra *morale* e *diritto*, che sono della medesima prassi etica. Così, anche su questo punto, il pensiero di Kant va rivisitato alla luce delle sue più felici intuizioni mitigando preoccupazioni «razionalistiche» e «aprioristiche»:

nel suo pensiero si nota questa continua oscillazione: quando viene accentuato il carattere formalistico ed esclusivamente interiore (soggettivo) che egli attribuisce al principio morale, vien rilevato anche il procedimento meccanicistico e amorale della formazione e dello sviluppo dello Stato [...]; quando invece nella considerazione dello Stato si accentua l'esigenza deontologica – dalla quale soltanto può esser derivata, come più volte abbiamo detto, la fondazione morale della politica, si manifesta la tendenza a riavvicinare alla morale il diritto<sup>1229</sup>

Una volta abbandonato il presupposto formalistico e soggettivista, il *diritto* non può che apparire come l'«idea informatrice dello Stato» e il suo contenuto non può che ricavarsi dalla legge morale, vale a dire «dai fini che essa impone all'umanità e dalle attitudini e qualità che nell'uomo occorre siano rispettate e promosse perché detti fini vengano raggiunti»<sup>1230</sup>.

C'è un fine esplicito nel progetto riformatore di Lamanna: portare a compimento l'intuizione, in Kant felice ma germinale, dell'«autonomia etica» coniugandola sia alla dimensione di vita vissuta dell'uomo, sia alle grandi vicende della politica e della storia.

Tutti questi aspetti sono fra loro organici e non può che essere diversamente. Se il supremo valore dell'etica consiste nella dignità della persona, (concepita come «fine in sé»), e se il «regno dei fini» è inconcepibile se si prescinde da un ordinamento politico eticamente indirizzato, allora il «diritto» risulta qualcosa di più ampio rispetto alla semplice «legalità». Mentre infatti la «legalità» sottende un'idea meccanica del consorzio sociale, il campo del «diritto» è inconcepibile senza il richiamo alla dimensione dei valori etici che superano e trascendono l'esperienza meramente legalitaria.

Ancora una volta Lamanna sottolinea che Kant oscilla su un punto strategico del suo pensiero. Se da una parte egli ha infatti sostenuto che il progresso storico riguarda soltanto l'evolversi della «legalità», dall'altra, intervenendo sull'importanza degli avvenimenti rivoluzionari in Francia, ha sostenuto che «aufs Idealistische und zwar rein Moralische geht»<sup>1231</sup>, indicando come quei fatti implicassero certamente «la tendenza dell'umanità al progresso vero e proprio e non alla semplice legalità»<sup>1232</sup>. Lamanna fa notare come il concetto di «uomo» acquisti un'importanza ben più

---

<sup>1228</sup> Ibid., p. 373.

<sup>1229</sup> Ibid., p. 378.

<sup>1230</sup> Ibid., p. 375, sulla concordanza fra «diritto» e «morale» Lamanna è assai chiaro: «l'idea del diritto, quale contenuto del fine ideale dello Stato, è un'idea morale; non sussiste per noi quella separazione che tra diritto e morale Kant [...] volle porre». Ibid., p. 378.

<sup>1231</sup> «Ha certamente significato ideale e morale».

<sup>1232</sup> Lamanna sintetizza brillantemente il fascino provato da Kant a proposito degli avvenimenti francesi: «un avvenimento che non sarà mai più dimenticato nella storia umana, e che, anche quando avesse a fallire, è troppo grande e troppo legato cogli interessi



significativa rispetto a quello di «cittadino», perché la categoria morale ha priorità sia logica che cronologica rispetto a quella giuridico-politica:

ciò che si richiede è [...] l'esistenza di una *società naturale*, regolata da una *legge naturale* anteriore a tutte le leggi civili, società e legge che non andrebbero distrutte nel passaggio allo stato civile, ma anzi permarrebbero in esso appunto come ideale: l'individuo è uomo prima di essere cittadino, e non cessa, diventando cittadino, di essere uomo<sup>1233</sup>

Traendo le conclusioni del lungo *excursus* sugli scritti etico-politici kantiani Lamanna mette in rilievo un'ulteriore questione di fondamentale importanza visti gli avvenimenti bellici, ovvero la questione del «contratto sociale». Kant assegna allo Stato il compito di presiedere all'affermazione della libertà individuale, ma ciò che regola la vita pubblica non è un accordo a posteriori, bensì la «pura idea del diritto» o «contratto sociale». Un tale «contratto» non è un fatto storicamente accaduto, ma una «ragione pura legislatrice a priori» su cui si fonda la necessità, (logica, non fattuale e storica), di passare da una condizione eslege ad una in cui i diritti fondamentali vengono garantiti. Il rapporto fra «ragione pura» e «diritto civile» può sembrare antiintuitivo, ma per Kant costituisce un punto fermo del suo ragionamento politico e giuridico.

Il legislatore, nel promulgare le leggi, deve tenere sempre presente l'aspetto pubblico, come se le leggi fossero il prodotto della «volontà collettiva di tutto un popolo». In questa costante attenzione all'aspetto contrattualistico, almeno da un punto di vista teorico, consiste la garanzia di una società dalle fondamenta stabili. Infatti, soltanto «quando si segua costantemente dai legislatori un tale criterio ideale è possibile progredire verso quell'ideale di Stato che è contenuto nel concetto di “contratto originario” e questo ideale è la “repubblica pura”, la quale è anche la sola “costituzione legittima”, “lo scopo ultimo di ogni diritto pubblico, il solo Stato in cui possa essere attribuito perentoriamente a ognuno il suo”»<sup>1234</sup>. Kant lavora allo stato ideale, alla *respublica noumenon* che si caratterizza per essere conforme ai puri principi del diritto, diventando il modello a cui ogni legislatore reale aspira. La stessa «volontà generale» in nome della quale il legislatore legifera non è la semplice sommatoria delle volontà singole, ma la pura universalità del diritto conforme «a quel *volere puro* che, appunto perché tale, è uguale in tutti gli esseri ragionevoli»<sup>1235</sup>. Ogni forma-stato storicamente determinata dunque è soltanto «la lettera» della repubblica pura, ma proprio in questo punto si annida secondo Lamanna una ulteriore grave debolezza del ragionamento etico-politico kantiano: l'ideale repubblicano del filosofo di Königsberg, la sua *respublica noumenon*, non è un modello socio-politico basato sulla partecipazione democratica. Kant nega infatti che tutti abbiano diritto ad «essere cittadini *attivi*» ed esclude il corpo sociale dalla partecipazione alle elezioni e alla codificazione delle leggi. Ma la limitazione più grave che il filosofo pone al principio della «sovranità popolare», quella per cui «egli nettamente si contrappone a tutti i più cospicui rappresentanti della dottrina e dell'azione democratica e liberale fondata su quel principio», è certamente la negazione del diritto del popolo alla ribellione contro un governo ingiusto e tirannico. Neppure nel caso di una tirannia feroce sembra legittima la possibilità di difesa, perché ciò sarebbe contraddittorio rispetto alla sovranità del diritto; in tal modo il popolo non può aspirare alla partecipazione a cambiamenti costituzionali perché solo il sovrano ha la facoltà, attraverso le

---

dell'umanità perché i popoli non abbiano ad aspettare e cogliere occasioni più propizie per rifare la prova e attuarne il programma», *ibid.*, p. 379.

<sup>1233</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>1234</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>1235</sup> *Ibid.*, p. 392.

riforme, di operare in tal senso. Così Kant «si connette alla corrente [...] dell'assolutismo hobbesiano e dello Stato patrimoniale»<sup>1236</sup> e il suo pensiero, a parte alcuni palliati<sup>1237</sup>, sfocia nell'«assolutismo» dal momento che «egli non impone che l'*obbedienza* passiva al meccanismo della vigente costituzione statale»<sup>1238</sup>.

Anche su quest'ultimo aspetto si impone con urgenza il problema di una riforma del kantismo politico-morale. Riforma tanto più urgente se si pensa che le massime autorità politiche ed intellettuali tedesche avocano Kant a sé e indicano nel suo pensiero politico-morale le giustificazioni giuridiche e filosofiche della guerra in corso e della violazione di ogni diritto. Anche in questo caso si pone una scelta in termini chiari, o si procede ad una riforma in senso etico e democratico del pensiero politico-giuridico kantiano, o si avalla la legge del più forte e la violazione del diritto internazionale da parte dei fautori della guerra imperialistica:

o si mantiene integro il principio della sovranità popolare e si dichiara inalienabile, da parte della stessa volontà collettiva del popolo, il potere legislativo, e allora anche il potere esecutivo può essere delegato ma non alienato, e siffatta delegazione è da riguardare come una *norma* che il popolo dà a sé stesso pel conseguimento del suo scopo, e che mantiene finché gli sembra conduca a questo scopo, abroga quando non è più così [...]. Ovvero il potere esecutivo è completamente alienato al popolo, e allora questo non può non essere accompagnato dall'alienazione almeno parziale dello stesso potere legislativo<sup>1239</sup>

Ma come è stato possibile che il «liberale» Kant si sia orientato ad un pensiero di matrice illiberale ed assolutistica? È sufficiente il richiamo alle particolari condizioni storiche e politiche dello Stato prussiano in espansione di cui Kant era cittadino ubbidiente? Lamanna è del parere che, al di là delle condizioni storiche, la contraddizione si annidi nell'impostazione generale della filosofia etico-politica kantiana. Quando Kant ragiona sul «diritto civile» lo fa sulla falsariga della sua filosofia morale; il «diritto civile» è infatti nient'altro che «l'analogo del concetto etico di autonomia, secondo cui la legge che regola la volontà dell'individuo è una legge che quella volontà ha data a sé stessa come ad ogni altra volontà ragionevole»<sup>1240</sup>. Impostati alla stessa maniera, la *morale* e il *diritto* sono soggetti agli stessi problemi.

Così se nella *morale* il concetto di «autonomia» trova applicazione solo nella dimensione *noumenica*, cioè nel mondo incondizionato della libertà, specularmente in politica «il concetto di *respublica noumenon* presuppone un volere collettivo *puro*, che come tale è in tutte le sue espressioni *irreprendibile*, infallibile, conforme a ragione»<sup>1241</sup>. Ma un *volere puro* «dell'essere intelligibile», dell'«essere ragionevole in generale» non esiste in realtà né in campo morale, né in campo politico-giuridico. Rigidamente inteso l'apriorismo etico-politico conduce ad una forma più o meno larvata di «pessimismo» (in etica) e di «conservatorismo» (in politica).

---

<sup>1236</sup> Ibid., p. 396.

<sup>1237</sup> La libertà di stampa ha la funzione di aiutare il sovrano legislatore a perseguire il principio puro della volontà generale: «e perché queste riforme possano essere realmente rispondenti alle esigenze del popolo, a questo dev'essere concesso il diritto di illuminare il sovrano sui suoi bisogni, sulla legittimità delle proprie pretese, sulla ingiustizia di date disposizioni vigenti, ossia il diritto della libertà di stampa, di questo che Kant chiama l'unico palladio dei diritti del popolo». Ibid. p. 398.

<sup>1238</sup> Ibid.; a Lamanna sembra oltremodo paradossale la soluzione per cui se la rivoluzione popolare ha abbastanza forza per scacciare il sovrano e mantenere il potere, non guadagna comunque legittimità rimanendo illegale. Al contrario se il monarca una volta scacciato ha abbastanza forza per restaurare il suo dominio con una controrivoluzione «segretamente condotta», non turba minimamente il diritto e restaura un potere legittimo. Insomma l'atto di forza è concepito solo come possibilità reazionaria e restaurativa, mentre ogni tentativo progressivo è illegittimo.

<sup>1239</sup> Ibid., p. 394.

<sup>1240</sup> Ibid., p. 401.

<sup>1241</sup> Ibid., p. 400.

Il pensiero di Kant va dunque ripreso e riformato, a partire dal rilancio dell'idea che è lo «Stato di diritto» il luogo dove il principio morale può svilupparsi su larga scala, investendo integralmente la dimensione sociale. Questa intuizione va compiutamente sviluppata al di là degli esiti conservatori ed illiberali dello stesso Kant; lo «Stato di diritto» è concetto più ampio dello «Stato sentinella», nella misura in cui «il concetto di «Stato di diritto» non esclude quello di Stato come «organismo etico», ovvero non esclude che lo Stato, «oltre ai fini strettamente giuridici, possa avere anche i così detti fini di integrazione»<sup>1242</sup>. Etica e politica vanno integrate su un piano più alto e rese organiche tra loro.

Certamente nessuna entità statuale può e deve sostituirsi alla crescita interiore dei cittadini e al loro personale percorso di maturazione etica, perché per Lamanna vale il principio che nessuna entità astratta o collettiva può prendere il posto della «persona morale». Ma si cadrebbe in un grave errore anche se si volesse appiattare la società politica ad un neutro meccanismo garante di alcuni diritti astratti e negativi. Lo Stato, pur non sostituendosi alle scelte morali dei singoli, ha pure il compito di approntare le condizioni ideali perché i valori etici possano sorgere e generalizzarsi<sup>1243</sup>.

Lamanna coglie tutta l'urgenza di una compiuta revisione del pensiero etico-politico kantiano e ne indica il baricentro nell'approfondimento del carattere intrinsecamente morale della dimensione civile. Soltanto rivendicando le radici cosmopolitiche e pacifiste del pensiero etico-politico tedesco è possibile fare fronte all'amoralismo politico dilagante in Europa ai tempi della Grande Guerra:

è questo carattere di trascendenza dei fini suddetti rispetto alla specifica realtà dello Stato, ciò che fa di essi i fini *ideali* dello Stato medesimo; è in ciò la radice della necessità razionale della subordinazione della politica alla morale, che Kant ebbe in animo di mostrare, e che noi abbiamo, nell'esame della sua dottrina, illustrata e riaffermata anche contro le deviazioni che al pensiero di lui impressero l'amoralismo storico e giuridico derivante così dal pessimismo suo riguardo alla natura umana, come dal formalismo della sua etica, deviazioni le quali, [...], rendono spesso vacillante il fondamento morale che egli diede alla politica<sup>1244</sup>

Lamanna chiude così il cerchio delle sue lunghe ed articolate indagini kantiane. Indagini che vanno sotto il segno di un doppio movimento di «ritorno» a Kant e di sua profonda revisione critica. A Kant, bisogna guardare per la sua «adesione incondizionata» alla «legge del bene» e valorizzare l'«entusiastica fede morale non intaccata né scossa da alcuna esperienza avversa». Ma i suoi testi vanno urgentemente riformati per la loro congenita incapacità di «informare di sé il reale»<sup>1245</sup> dando più ampio spazio e robustezza teorica alla «condanna severa e assoluta di ogni teoria e di ogni pratica che si proponesse per scopo o avesse per effetto di spezzare le tavole dei più sacri valori umani»<sup>1246</sup>.

## 5 Hegel e i suoi riformatori

Se la *Cultura Filosofica* matura un approccio problematico ed aperto verso il criticismo e la sua *Renaissance*, non si può dire altrettanto circa l'idealismo hegeliano. Mentre il formalismo kantiano appare da riformare alla luce di una rinnovata importanza attribuita alla prassi etico-politica legata

---

<sup>1242</sup> Ibid., p. 408.

<sup>1243</sup> Lamanna porta l'esempio della «giustizia». Se il fine dello Stato è per esempio la «giustizia», questa non si manifesterà solamente nell'aspetto negativo di stabilire una sfera nella quale ogni individuo abbia facoltà di agire senza impedimenti, ma pure col favorire in modo positivo gli individui «ad elevarsi materialmente e moralmente» in quella direzione, Ibid.

<sup>1244</sup> Ibid., p. 414.

<sup>1245</sup> Ibid., p. 415.

<sup>1246</sup> Ibid.

al *sentimento* e alla sua concezione dello *Stato*, la concezione del mondo e dell'uomo espressa nelle opere di Hegel è considerata totalmente inservibile. Il criticismo di Kant e l'opera di continuazione dei suoi allievi viene infatti riformulato alla luce delle esigenze attuali della cultura filosofica e delle vicende politiche e civili italiane ed europee, mentre l'idealismo di Hegel si rivela invece errato nei suoi presupposti fondamentali.

Ai redattori della rivista non interessa né uno studio approfondito e problematico sui testi di Hegel, né un confronto con i suoi scolari e riformatori. Prova ne sia il fatto che, sebbene la polemica con Croce si faccia durissima, non viene approfondito mai il confronto con l'opera degli idealisti italiani. A parte poche eccezioni, gli scritti polemici contro di essi non vanno al di là del tono di fastidio, come se l'argomento fosse già esaurito prima di essere svolto.

Una di queste eccezioni è rappresentata da Filippo Masci il quale, pur essendo molto critico verso le posizioni idealistiche, pensa che la disputa fra «materialismo» e «idealismo» non si possa mai avere, dal momento che le due opposte concezioni rappresentano due «fonti di apprensione della realtà»<sup>1247</sup> del tutto equivalenti fra loro:

il maggior valore, e qui intendo valore conoscitivo, dell'idealismo consiste nel dimostrare non tanto l'immaterialità del reale, quanto la coesistenza indissolubile del reale-ideale, l'immortalità dell'ideale, e quindi dell'esistenza spirituale, che ne è la condizione<sup>1248</sup>

L'idealismo per Masci non è affatto una corrente di pensiero inaridita o destinata al fallimento, perché insegna che l'«ideale» è intriso dall'elemento spirituale, che i «valori» non sono apparenze o accidenti fortuiti ma costituiscono la dimensione più verace dell'attività umana; «valori» – si badi bene – che non vanno concepiti come «eterni» e «atemporal», perché anzi essi «si creano, si integrano, si perfezionano»<sup>1249</sup> e si tratta di un «progresso, [...] un lavoro, una conquista»<sup>1250</sup>. Ma da qui a trarre le conclusioni metafisiche su cui gli idealisti – e soprattutto gli idealisti italiani – fondano tutto il loro lavoro, c'è una grande, anzi abissale, distanza. Masci ci suggerisce di ricordare sempre che la psiche umana è in primo luogo «natura», poi «spirito», nella misura in cui prima è funzionale all'esistenza naturale (fisiologica e biologica), in un secondo momento crea il suo mondo fatto di introspezione e immaginazione. L'«arte», la «religione», la «moralità», la «scienza» non sono nulla e non avrebbero fondamento senza l'aspetto «naturale» di cui consiste l'uomo e in cui l'uomo è immerso in una rete di relazioni ineludibili. Anzi, gli aspetti «spirituali» sono piuttosto «natura» compenetrata dallo «spirito» «ed elevata da realtà bruta a valore»<sup>1251</sup>.

Pur mantenendo aperto il confronto Masci non si discosta quindi dall'opinione comune dell'intera rivista: l'idealismo, per avere qualche validità, deve essere spogliato e depotenziato dai suoi elementi metafisici e ridotto a valorizzazione degli elementi ideali e spirituali nel vissuto individuale e collettivo. Così ridotto, l'idealismo stesso non può più accampare le pretese sistematiche dei suoi banditori e anzi si riduce a «ben povera cosa, e non merita le ipotesi di cui è fatto oggetto»<sup>1252</sup>.

---

<sup>1247</sup> Masci, «L'opera di Felice Tocco: gli «Studi Kantiani»», *C.F.*, 5-6, (1911), p. 430.

<sup>1248</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>1249</sup> *Ibid.*

<sup>1250</sup> *Ibid.*

<sup>1251</sup> *Ibid.*

<sup>1252</sup> *Ibid.*

È nel secondo fascicolo del primo anno (1907) della rivista seguita da De Sarlo che esce un commento al testo di Croce *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*. De Sarlo, riprendendo in tono ironico il titolo della riflessione crociana, si chiede se vi sia qualcosa di vivo nella filosofia hegeliana e risponde in maniera negativa. Non c'è nessuna traccia di possibile attualità per la cultura filosofica contemporanea nelle pagine dell'idealista tedesco. Non si può riformare qualcosa che di per sé è irrimediabile. La «dialettica» è il cuore del ragionamento filosofico hegeliano e sta proprio qui il punto dolente di questo indirizzo. Il principio dialettico non risponde infatti né ad esigenze metodologiche né alla struttura del processo di cambiamento ed evoluzione dei processi che costituiscono la realtà<sup>1253</sup>.

Sintetizzando possiamo dire che mentre con Kant e i suoi allievi la *Cultura Filosofica* individua la possibilità di un confronto fra programmi di ricerca di pari dignità, nei confronti di Hegel e dei suoi «pretesi» riformatori manca ogni interesse al dialogo e al confronto.

De Sarlo attacca il cuore dei ragionamenti idealistici mettendo in dubbio l'esistenza di un metodo speculativo e *scientifico* per eccellenza, il metodo che contraddistinguerebbe appunto la filosofia dagli altri saperi, rendendola qualitativamente superiore alle altre forme del ragionare umano. Anzi, in contrapposizione alla filosofia dialettica, concepita come unico garante del «vero metodo scientifico», il filosofo di Potenza e i suoi collaboratori mettono al centro della loro riflessione e pratica filosofica il concetto di «sperimentazione»: a tutti i campi dell'attività umana vanno applicate le procedure di scoperta e i criteri di verifica che guidano la prassi scientifica; le discipline filosofiche non fanno eccezione.

A De Sarlo appare soprattutto ingiustificato e velleitario il tentativo di rendere la *dialettica* una forma «autogenetica» del pensiero e della realtà. Se l'idealismo vuole evitare di ricadere in una posizione radicalmente soggettivistica, deve ricavare le opposizioni che strutturano il processo dialettico non dall'esperienza ma dalla necessità intrinseca del pensiero. In altre parole perché i termini della dialettica posseggano veramente il coefficiente di realtà attribuito loro dagli hegeliani, (senza cui sarebbero ridotti a semplici forme soggettive della mente), questi dovrebbero essere pensieri puri, emergenti per una intrinseca necessità del pensiero capace di assegnare ai principali passaggi dialettici una valenza indiscutibilmente oggettiva. Ma a De Sarlo sembra assai difficile ammettere che i fondamenti della dialettica possano essere tratti *sub specie aeternitatis* dall'esistenza del pensiero, (come invece pretendono gli idealisti), senza fare il minimo ricorso alla tanto denigrata «empiria».

Anche Aliotta attacca la possibilità di una «deduzione dialettica delle categorie»<sup>1254</sup> minando le fondamenta della filosofia del *superamento* idealistico così com'era stata concepita da Hegel e ripresa e riformata da Croce:

Dall'essere dunque non si esce, né vi è bisogno di uscire, con un'assoluta negazione, per intendere il divenire. Il movimento, la vita, lo sviluppo non è passaggio dal non-essere all'essere, ma passaggio da una ad un'altra determinazione particolare dell'essere. E ciascuna di queste non si pone come assoluta negazione della precedente, ma come qualcosa di diverso<sup>1255</sup>.

---

<sup>1253</sup> De Sarlo commentando il testo crociano *Ciò che è vivo e ciò che è morto* riassume brevemente le caratteristiche del metodo dialettico in tre punti: 1) è ritmico in quanto due momenti sono sempre la negazione l'uno dell'altro e il terzo ne è l'unione; 2) procede dall'astratto al concreto; 3) è la forma più completa e esauriente del pensiero e quindi della realtà.

<sup>1254</sup> Aliotta, «Linee d'una concezione spiritualistica del mondo», *C.F.*, 3, (1913), in particolare pp. 201-205.

<sup>1255</sup> *Ibid.*, p. 204.

A questo punto è lecito parlare di *dialettica* come cognizione della realtà totale? È fondata la pretesa «totalitaria» con cui gli idealisti cercano nel reale l'*ideale*, l'idea cioè che i tre momenti della dialettica (*essere*, *nulla* e *divenire*) rappresentino gli elementi costitutivi di ogni forma della realtà? Ha un qualche fondamento la tetrade spirituale di Croce e soprattutto la sua pretesa che i vari momenti dello «Spirito» possano essere ricavati solo attraverso un'analisi speculativa senza corrompere irrimediabilmente la ricchezza e la complessità della dimensione umana?

De Sarlo accusa Croce di malcelato «panlogismo»; il filosofo napoletano «ai concetti di bene e di male, di bello e di brutto, [...] arriva attraverso la dialettica»<sup>1256</sup>, sorvolando con noncuranza la ricchezza e la complessità della realtà. Concetti come «bene» e «male», «bello» e «brutto» non sono, per De Sarlo, ricavabili speculativamente, si tratta al contrario di «forme peculiari di esperienza psicologica»<sup>1257</sup> e di «trascrizioni intellettuali di speciali atteggiamenti che la coscienza assume di fronte a certi oggetti o situazioni»<sup>1258</sup>. Ridurre tutto alla dimensione speculativa significherebbe impoverire la stessa attività dello spirito umano e renderlo in ultima analisi un arcano incomprensibile. Il rapporto tra attività *teoretica*, *pratica* ed *estetica* non è affatto concepibile nei termini crociani del circolo dialettico, perché si tratta di tre diverse ed irriducibili funzioni spirituali. Inoltre siamo di fronte ad un «legame che è puramente di fatto, quindi empirico»<sup>1259</sup>, ben lontano dunque dalla spiritualizzazione di cui parla Croce nei testi che compongono il suo sistema.

Per comprendere a fondo che cosa siano il *bene*, il *male*, il *bello* e il *brutto* non ci si può affidare soltanto alla speculazione teoretica e non si può pensare di rimanere sulla sola dimensione razionale della dialettica dello «Spirito». Quando discutiamo di simili esperienze etiche ed estetiche non è forse chiaro che si tratta di «forme peculiari di esperienza psicologica» piuttosto che di momenti di una non meglio precisata circolarità dello Spirito? «Non rappresentano» – si interroga De Sarlo – «le trascrizioni intellettuali di speciali atteggiamenti che la coscienza assume di fronte a certi oggetti o situazioni?»<sup>1260</sup>, le quali non sono riducibili alla dimensione del solo pensiero e che non possono essere classificate come momenti dell'eterno fluire circolare dello Spirito? La spiegazione idealistica della realtà, e in particolare la versione crociana della circolarità dello Spirito, ignora che il legame fra le diverse funzioni dello spirito sia di fatto un legame costitutivamente empirico.

Un errore conseguente in cui incappa l'idealismo è quello di concepire il «divenire» come un concetto *puro*, pensabile speculativamente come conseguenza necessaria dell'unione di «essere» e «nulla». Il divenire – già nei testi di Hegel – è colto dal pensiero nei termini di una realtà *sub specie aeternitatis*, cioè al di là e precedente allo spazio e al tempo, del tutto indifferente alla dimensione empirica delle cose terrene. E la struttura dialettica della realtà non è una nota a margine della concezione idealistica. Una volta venuta meno l'apriorità del *divenire* risulta inficiato tutto l'impianto filosofico di tale concezione, poiché il «divenire» è la spina dorsale del cammino dell'«Idea» nel mondo.

Le conseguenze assurde a cui si andrebbe incontro se si ammettesse l'«apriorità», l'«atemporalità» e l'«a-empiricità» del *divenire* sono, a parere di De Sarlo, sotto gli occhi di tutti. Una riforma seria

---

<sup>1256</sup> Ibid., p. 30. De Sarlo, «Un ritorno alla dialettica», *C.F.*, 2, (1907); non sarà vano ricordare che all'epoca della stesura di questo articolo il sistema crociano non era stato ancora portato a termine, infatti la *Logica* sarà edita soltanto l'anno successivo.

<sup>1257</sup> Ibid.

<sup>1258</sup> Ibid.

<sup>1259</sup> Ibid.

<sup>1260</sup> Ibid.

della cultura filosofica non può evidentemente ripartire da simili premesse. Per il Direttore della *Cultura Filosofica* è invece chiaro che il *divenire* è «parte essenziale dell'esperienza stessa, cioè l'esperienza del cangiamento, del *passaggio continuo* da uno stato all'altro»<sup>1261</sup>. Per questo motivo agli occhi di De Sarlo il ragionamento idealistico resta un mistero. Perché «essere» e «nulla» dovrebbero unirsi e perché da essi dovrebbe venire fuori il «divenire»? A suo parere non c'è niente di razionale e apodittico in un simile discorso e la dialettica idealistica, tratte le dovute conclusioni, «s'identifica coll'impensabilità e con la confusione»<sup>1262</sup>. Gli idealisti basano tutto il loro discorso sull'«autogenesi del pensiero», concetto che viene inteso come un dato assodato scientificamente e totalmente indiscutibile. Ma anche in questo caso si tratta soltanto di verbalismo para-scientifico e non di analisi rigorosa, una verniciatura superficialmente scientifica con cui si vuole nascondere l'artificiosa maniera di elaborare e tradurre in termini puramente intellettuali dati empirici e psicologici come lo sono quello di «divenire» e di «pensiero». Tentativi destinati al fallimento perché nessuna persona assennata sarà disposta ad ammettere che il «divenire», il «cangiamento», lo «svolgimento» siano concetti puri, realtà capaci di precedere e superare cronologicamente e logicamente l'esperienza. Se viene meno l'apriorità del «divenire», se l'«autogenesi del pensiero» non è niente di più che una eccentrica trovata degli idealisti, se i diversi momenti della vita spirituale non sono nemmeno immaginabili senza ricorrere alla loro base psicologica ed esperienziale, che cosa rimane della *dialettica*? La dialettica dei contrari, intesa come forma del pensiero speculativo e costitutiva della realtà, è totalmente inammissibile. Il «metodo dialettico» non è propriamente un metodo scientifico e nemmeno un procedimento utile, ma solo una forma «patologica» del pensiero. La dialettica è insomma il frutto di un melanoma intellettuale e niente più; essa non può ambire ad ispirare ad alcuna riforma della cultura e del pensiero:

Io nella mia critica avevo procurato di fare intendere al Croce [...] che poesia e prosa, arte e filosofia, dato che siano quel ch'egli intende, non sono da considerare né come concetti, in senso logico, né a rigore come note, ma come elementi di nota, proprio allo stesso modo che i lati sono elementi di nota della trilateralità nel caso del triangolo<sup>1263</sup>

Alcuni anni più tardi anche Aliotta, con toni forse più cauti ma non meno drastici, insiste sull'insufficienza della dialettica a descrivere l'attività della realtà e del pensiero:

L'idealismo che tutta la realtà pretende di racchiudere in un unico atto eterno di pensiero rinnovantesi eternamente nel ritmo dialettico della sua vita, è impotente a dar ragione della profonda e incancellabile differenza che sussiste tra la forma dell'intimo rapporto collegante gli atti successivi di pensiero d'un medesimo individuo e la forma estrinseca di relazione che può unire fra loro i pensieri d'individui diversi. Quel che rimane un incomprensibile enigma dal punto di vista dell'idealismo è la possibilità della simultanea coesistenza di vari atti di pensiero, incomunicabili nella loro soggettività, finché la parola non riveli o la muta espressione della pupilla o del gesto non trasfonda in un'anima il segreto d'un'altra anima<sup>1264</sup>

<sup>1261</sup> De Sarlo, "L'istrionismo in filosofia", *C.F.*, 6, (1907), p. 171.

<sup>1262</sup> Ibid.

<sup>1263</sup> De Sarlo, "Hegel superato", *C.F.*, 4, (1907), p. 111.

<sup>1264</sup> Aliotta, "Linee d'una concezione spiritualistica del mondo", *C.F.*, 3, (1913), p. 99-100; nello stesso articolo Aliotta ribadisce la nota tesi comune a tutta la redazione della rivista secondo cui la natura nel suo fondo è conoscibile e spirituale, marcando però le distanze dalle tesi mistiche ed idealistiche: «La natura non esiste certamente solo nell'atto del pensare, e non è necessario postulare l'assoluta identità del reale e della coscienza per render ragione della possibilità del conoscere; ma non vi ha dubbio che questa possibilità è solo intelligibile ove fra la natura e lo spirito si ammetta un rapporto essenziale. Per dare allo spirito il diritto di proiettare le sue forme nel mondo fisico, basta supporre che la coscienza umana sia il fine a cui tende il divenire delle cose», *ibid.*, p. 107.

Quelli che Croce concepisce come momenti dello *Spirito* e quindi componenti che esauriscono la realtà nella sua dimensione più alta e speculativa, appaiono invece a De Sarlo mistificazioni linguistiche belle e buone. Il fatto che esistano i concetti di «sviluppo» e di «rapa», non giustifica il fatto che il concetto di «sviluppo» è esso stesso «sviluppo» così come il concetto di «rapa» non è una «rapa». «Realtà» e «pensiero» non sono entità che si identificano. Se i concetti non fanno costante riferimento all'esperienza, non hanno alcuna validità e assolvono solamente ad una funzione retorica e verbale, buona forse per la suggestione poetica, ma non per l'indagine scientifica.

Questo vale naturalmente anche nel caso del «divenire», concetto che, come abbiamo visto, è incomprendibilmente sradicato dal suo legame con l'«esperienza». Per gli idealisti il «divenire» è una struttura profonda e primaria della realtà, perché il movimento è ciò che rende possibile e comprensibile il cambiamento delle forme. Per De Sarlo invece o il «divenire» viene ricondotto al suo aspetto empirico o si tratta di nient'altro che «*flatus vocis*» di natura retorica:

Venendo poi al punto essenziale della discussione, io credo di aver sufficientemente mostrato che il concetto del divenire è un concetto empirico come qualsiasi altro che sia attinto dall'esperienza esterna o interna: e ciò perché esso non è condizione dell'intelligibilità dell'esperienza, ma è trovato nell'esperienza stessa<sup>1265</sup>

dall'unione dell'essere e del non essere non si può ricavare il divenire se non perché se ne ha già il concetto attinto dall'esperienza immediata<sup>1266</sup>

De Sarlo non mette in dubbio che è pienamente legittimo ragionare anche per astrazioni e che si possano universalizzare concetti come questo facendoli diventare strumenti categorici utili alla comprensione della dinamicità del reale. Ciò che appare illegittimo è frutto di «affermazioni gratuite» è farne un concetto puro e assoluto. Il «galvanizzatore dell'hegelismo napoletano» non si accorge che tra il concetto dell'«essere» e quello del «divenire» corrono differenze invalicabili. Confonderle significa dimostrare una non «poca familiarità anche con quella scienza filosofica ch'è la gnoseologia»<sup>1267</sup>, disciplina che sta alla base non solo dell'hegelismo, ma della stessa filosofia moderna.

A ruota degli interventi sulla «riforma» dell'hegelismo, nello stesso numero, segue una scaramuccia polemica fra Giovanni Calò e Lombardo Radice. La polemica questa volta verte sui temi della pedagogia, ma alla base stanno evidentemente i motivi di dissenso filosofico individuati da De Sarlo. Anche Calò afferma con decisione che la riforma dell'hegelismo sviluppata sulle pagine della *Critica* si riduce a ben poca cosa e i toni usati sono asprissimi<sup>1268</sup>. Lombardo-Radice rimprovera a Calò di trascurare la dottrina idealistica che identifica la «ragione umana» con l'«assoluto» ed in particolare la dottrina pedagogica secondo cui la vera libertà coincide con la «razionalità del volere» e che pertanto la vera autonomia etica è insieme «libertà» e «necessità»<sup>1269</sup>. Ma anche in questo caso il confronto diventa subito sterile e non sfocia in una reale disamina delle reciproche posizioni. Uno dei pochi interventi capaci di entrare nel merito della questione aperta con gli idealisti, e in particolare con i riformatori italiani è *Crisi e degenerazione dell'idealismo italiano* di Antonio

---

<sup>1265</sup> De Sarlo, «Hegel superato», *C.F.*, 4, (1907), p. 112.

<sup>1266</sup> Ibid.

<sup>1267</sup> Ibid.

<sup>1268</sup> «Quei signori han finito col suggestionare talmente sé stessi che, ogniqualevolta ruminano un'idea o masticano un pasticcio di parole più o meno prive di senso, han l'aria di dire: "Senti che profondità di pensiero! Questo significa filosofare"», Calò, «Poche parole al prof. Lombardo Radice», *C.F.*, 4, (1907), p. 113.

<sup>1269</sup> Calò, «Riforme teoriche e riforme pratiche nel campo della Pedagogia», *C.F.*, 11, (1908).



Aliotta; si tratta di un estratto della prelezione al corso di filosofia teoretica tenuta nella Regia Università di Padova, e riportato nel secondo fascicolo della rivista del 1914. Aliotta ricostruisce qui le ragioni storiche che hanno preparato il terreno su cui il nuovo idealismo, (con i suoi progetti riformatori), ha potuto maturare così robustamente. Egli nota come il clima generale della cultura europea ha certamente influito sul suo successo, dal momento che «verso il declinare del secolo passato si è avuto un nuovo risveglio di energie irrazionali dello spirito contro il positivismo»<sup>1270</sup>. L'idealismo italiano si è radicato nel contesto di una generale ripresa dell'irrazionalismo e della reazione contro certe pretese della mentalità scienziata di raccogliere in formule matematiche «perfino l'intimo agitarsi della nostra coscienza»<sup>1271</sup>. Il positivismo faceva della *coscienza* stessa un fatto accidentale dell'evoluzione cosmica, riducendola a fortuito incontro fra molecole che avrebbe potuto anche non avere mai luogo. Ridotto ad accidente casuale della realtà, il pensiero non poteva certo elevarsi ad elemento portante dell'universo. Ci si limitava dunque all'esperienza immediata e si dichiarava l'impossibilità di spingersi ad attribuire all'universo «le caratteristiche di coerenza e unità sistematica proprie della ragione»<sup>1272</sup> rinunciando di fatto a comprendere le motivazioni dell'intelaiatura razionale della realtà. Una posizione del genere non poteva che suscitare una reazione decisa e forse anche spropositata, ma comprensibile da un punto di vista storiografico:

e si chiamò la scienza davanti al tribunale della filosofia, e dopo un lungo processo di critica dei suoi procedimenti, la si condannò come falsificatrice della realtà vera, come un congegno di artifici buoni solo a farci manipolare l'esperienza, ad orientarci nel mondo, come un comodo macchinario per economizzare gli sforzi della mente<sup>1273</sup>

I «nuovi filosofi» non si limitarono però a criticare le pretese e le riduzioni dello scientismo, sostenevano che fosse necessario risalire alla forma di esperienza primitiva, dove ogni distinzione fra «soggetto» e «oggetto» è ancora allo stato gelatinoso. Ecco spiegata la ragione per cui «sulle rovine del realismo scientifico» sono potuti sorgere «edifici idealistici, più o meno ingegnosi, più o meno coerenti»<sup>1274</sup>. Ma la critica spregiudicata all'oggettivismo naturalista conduce tutte le varianti dell'idealismo ad un «sofisma» insanabile. Tutti gli idealisti argomentano infatti che la natura, per essere conosciuta, deve essere pensata e quindi non esiste che come pensiero. Si tratta di una posizione che Aliotta ritiene del tutto insoddisfacente e sbrigativa dato che risolve tutti gli «enimmi dell'universo» con la massima disinvoltura. L'universo «con tutte le sue distinzioni viene ad essere travolto nella vorticoso corrente di questi atti di pensiero»<sup>1275</sup>, senza che d'altro canto nessun idealista dimostri di essere in grado di spiegare perché mai la natura dovrebbe apparire anche al di fuori dello spirito, perché mai i diversi soggetti dovrebbero distinguersi fra loro e non invece essere parti di quell'«Io assoluto» che rappresenta per essi il motore e l'essenza profonda della realtà. Parlare di «Io assoluto», di «universale concreto» eliminando i legami con l'esperienza è frutto del pregiudizio antiscientistico, non il risultato di una attenta lettura dei problemi filosofici. L'unico «Io» che esiste è quello dei singoli individui e lo «Spirito» con la «S», maiuscola, come lo

<sup>1270</sup> Aliotta, «Crisi e degenerazione dell'idealismo italiano», *C.F.*, 2, (1914), p. 159; prelezione letta al Corso di filosofia teoretica nella R. Università di Padova dello stesso anno.

<sup>1271</sup> Ibid.

<sup>1272</sup> Ibid.

<sup>1273</sup> Ibid., p. 160.

<sup>1274</sup> Ibid.

<sup>1275</sup> Ibid.

trascrivono gli idealisti<sup>1276</sup>, (l'«universale concreto»), è «un'astrazione», dal momento che solo «i centri individuali sono effettivamente efficienti»<sup>1277</sup>.

Oltre a non essere condotti con una corretta esposizione logica, gli argomenti idealistici non si discostano neppure dal tanto demonizzato approccio positivista. Se infatti il naturalismo riduceva il pensiero ad un accidente della materia, rendendolo così entità subalterna, l'idealismo non fa che ribaltare meccanicamente il rapporto fra i termini e concepisce semplicisticamente l'attività del pensiero del tutto scissa dalla concretezza dell'io individuale che pensa, mettendo capo all'assurdo di un pensiero non pensato da qualcuno. Ma secondo De Sarlo è inutile aprire un confronto con chi propugna simili teorie, perché l'atteggiamento degli idealisti è fideistico e non filosofico. Alle obiezioni essi non rispondono ma assumono un atteggiamento di chi è in possesso della verità assoluta:

l'idealista vi guarderà con aria di compatimento, e impietoso di voi, secondo i canoni della sua originalissima pedagogia, si degnerà di spiegarvi con una chiarezza di linguaggio da fare invidia al *pape Satàn, pape Satàn aleppe*, che voi e lui siete uno stesso atto di pensiero; e vi seppellirà sotto una declinazione completa di pronomi riflessivi dimostrandovi con acuta dialettica che l'*io* non è altro se non la rivelazione che l'atto del pensiero fa di sé, a sé, in sé, per sé<sup>1278</sup>

Aliotta torna sul concetto del «divenire» già toccato da De Sarlo. Gli idealisti pretendono che «l'eterno fluire senza capo né coda sia la razionalità per eccellenza»<sup>1279</sup>. Croce e Gentile facendo leva proprio sul concetto cardine del «divenire» criticano l'«intelletto astratto» in nome di un ideale di ragione adeguato alla comprensione dell'universale nella sua piena concretezza. Ritornano ad Hegel e alla sua concezione della dialettica e ricostruiscono tutta la storia del pensiero moderno partendo dal presupposto arbitrario che l'idealismo assoluto sia il punto di arrivo del percorso spirituale dell'intera modernità. Il cuore dell'operazione di recupero dell'hegelismo sta proprio nel superamento del principio di «non-contraddizione», (ritenuto la colonna portante del ragionamento «astratto»), e nella rivalorizzazione della «dialettica» che è invece da intendersi come teoria della contraddizione.

Nella «dialettica», infatti, due concetti opposti, invece di elidersi a vicenda, si unificano in una sintesi superiore: il primo momento della contraddizione dialettica è quello fra «essere» e «non essere» da cui, come sintesi, deriva il «divenire». Kant si era fermato davanti a certe conclusioni ed aveva fatto appello alla «ragion pratica» per elevarsi al «cielo dell'assoluto». Hegel invece concepisce, in posizione dominante e al di sopra della logica comune, una razionalità del tutto diversa.

Ma il «cielo dell'assoluto» di Hegel e dei suoi riformatori non convince Aliotta, il quale diffida della «logica» superiore:

a me e a tutti gli altri uomini che non sono hegeliani ha fatto sempre l'impressione d'una vertigine del pensiero, nella quale i concetti turbinano e si mescolano e rimescolano ad arbitrio, si succedono e si aggregano nelle più stravaganti combinazioni, secondo il ghiribizzo del filosofo; il quale non si crede per nulla obbligato a rispettare l'identità delle idee

---

<sup>1276</sup> Nota a proposito Ponzano nella sua monografia desarlana: «che bisogno c'è di porre una Ragione, uno Spirito in universale, quando gli si nega valore ontologico, e solo i centri individuali sono effettivamente efficienti?», Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 43.

<sup>1277</sup> Aliotta, «Crisi e degenerazione dell'idealismo italiano», *C.F.*, 2, (1914), p. 143.

<sup>1278</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>1279</sup> *Ibid.*, p. 162.

che formano ormai il comune patrimonio della nostra esperienza, ma le muta a suo piacimento e ne dà una nuova definizione per proprio uso e consumo, per rendere possibile il gioco della sua dialettica<sup>1280</sup>

Hegel ha distorto la realtà naturale, storica e geografica per rendere credibile e funzionale la sua teoria filosofica al centro della quale sta appunto il processo dialettico. Almeno i nuovi hegeliani italiani hanno «lasciato in pace il mondo fisico», rifugiandosi nelle sole sfere dello spirito. Croce, Gentile e i loro allievi, comportandosi come se lo «Spirito» fosse un dominio di loro esclusiva competenza, hanno «portato scompiglio» nelle scienze umane fino alle estreme conseguenze di un un convinto solipsismo come nel caso dell'elaborazione attualistica di Gentile:

Che cos'è l'arte? L'atto del pensiero! Che cos'è la religione? L'atto del pensiero! Che cos'è la storia? L'atto del pensiero! Che cos'è la pedagogia? L'atto del pensiero! Che cos'è il diritto? L'atto del pensiero! Che cosa siamo noi individui coscienti? L'atto del pensiero! Che cos'è la natura? L'atto del pensiero che rinnega se stesso e diventa passato! Che cos'è il male? Un bene passato che il presente atto di pensiero rinnega! Che cos'è l'errore? Una verità passata! Che cos'è la pazzia? Proprio la stessa cosa del pensiero normale!<sup>1281</sup>

De Sarlo aveva scritto, pochi anni prima, parole molto simili che è utile riportare:

per l'idealismo la sostanza è un atto del pensiero, la causa un atto del pensiero, lo spazio una estrinsecazione del pensiero, il numero, come il tempo, manifestazione anch'esso del pensiero: la sensazione con le relazioni da essa inseparabili una specie di posizione del pensiero: così tutto è pensiero: Ma che cosa è il pensiero? Non si ha altra risposta che: il pensiero è tutte queste cose insieme; e dopo ciò non è il caso di dire che se ne sa proprio quanto se ne sapeva prima, cioè nulla?<sup>1282</sup>

Che cos'è – si chiedeva De Sarlo – l'«atto del pensiero» di cui parla Gentile? Il nostro autore non ha dubbi e lo giudicava come una mera astrazione, una sorta di «attimo fuggente, punto privo di consistenza»<sup>1283</sup>. L'atto del pensare, dunque, non è che un'astrazione. Solo l'«atto» di coscienza dell'individuo concreto e situato nel tempo e nello spazio ha valore. In quanto si riferisce ad un contenuto.

Del resto, quelle di Gentile, sono conclusioni che hanno spaventato anche la massima punta della *Renaissance* idealistica, aperta con la celebre «polemica fra filosofi amici» comparsa sulle pagine della *Voce*. Aliotta, nella critica alle conclusioni attualistiche della ripresa dell'idealismo in Italia, non risparmia l'impiego di immagini forti; l'«orgia dionisiaca» – scrive Aliotta – è sfociata in un «groviglio inestricabile» che ha scandalizzato anche lo stesso «corifeo» Croce. L'errore commesso dai rinnovatori dell'idealismo, soprattutto da Giovanni Gentile, ruota attorno ad un punto centrale: il voler passare dal «campo gnoseologico» «al campo metafisico», scambiando una serie di indagini valide, se riferite all'esperienza interna, ma fallaci se investite di valore assoluto e metafisico. L'idealismo, confondendo la *gnoseologica* con la *metafisica*, ha calpestato i dati genuini dell'esperienza ed ha ignorato il fatto che sebbene tutto rientri in un certo senso nella coscienza, non tutto può essere etichettato *sic et simpliciter* come *coscienza*<sup>1284</sup>.

Croce, non potendo tenere per sé le perplessità degli esiti della riflessione genetiziana, ha bollato pubblicamente sulle pagine della *Voce* l'attualismo come «misticismo filosofico». Appellandosi al buon senso, Croce richiama la distinzione insolubile fra le diverse forme dello spirito, che lui

---

<sup>1280</sup> Ibid.

<sup>1281</sup> Ibid., p. 163.

<sup>1282</sup> De Sarlo "I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea", *C.F.*, 5, (1910), p. 512.

<sup>1283</sup> Ponzano, *L'opera filosofica di F. De Sarlo*, cit., p. 35.

<sup>1284</sup> De Sarlo "I problemi gnoseologici nella Filosofia contemporanea", *C.F.*, 5, (1910), in particolare pp. 498-512.

chiama «distinti». Ma il limite del filosofo napoletano è quello di limitarsi alla «critica» a Gentile, senza procedere all'«autocritica», non volendo ammettere che l'idealismo attualistico sia una «logica attuazione» dell'idealismo divulgato da Croce stesso fin dai tempi della pubblicazione dell'*Estetica*<sup>1285</sup>. Gentile dimostra soltanto più coerenza rispetto a Croce, perché se si vuole sviluppare con rigore la teoria idealistica, bisogna cominciare con il non ammettere nulla al di fuori del momento «attuale» della coscienza, tagliando in tal modo definitivamente i ponti con la concezione realistica della realtà. La differenza tra «conoscenza dell'individuale» e «conoscenza dell'universale», tra «attività teoretica» e «attività pratica», in una parola i «distinti» crociani, non trova giustificazione sul terreno idealistico, perché una volta affossata ogni differenza fra «soggetto» e «oggetto», tutte le altre distinzioni cedono velocemente il passo al «misticismo dell'idea» che alla fine si risolve nella «morte della filosofia».

Dall'idealismo non è possibile trarre niente di positivo, e soprattutto non è possibile affidarsi ad esso per riformare una cultura filosofica in crisi come quella agli inizi del Novecento.

a chi non vuol rimanere nel fuggevole momento del suo spirito, a chi sembra insostenibile il paradosso idealistico, che esso contenga tutta la realtà: a chi fuori del suo pensiero ammette il pensiero di altri individui, non meno concreto del proprio e che non meno del proprio ha diritto all'esistenza, non rimane che far appello alla vecchia logichetta<sup>1286</sup>

L'errore del vecchio naturalismo non sta tanto nell'essersi servito della logica comune e dell'intelligenza, rispettando i principi di identità e di contraddizione che l'idealismo vuole affossare e superare puntando a qualcosa di più alto. L'errore commesso da naturalisti e positivisti è piuttosto quello di aver modellato la dimensione spirituale e psicologica dell'uomo sullo schema del mondo fisico, pretendendo di spiegare e giustificare la vita della *coscienza* con gli stessi elementi tratti dal mondo fisico.

Ma fra le due ali estreme del naturalismo esasperato e dell'idealismo radicale esistono altre possibili sfumature che non prevedono né l'annichilimento dell'originalità del pensiero, né la riduzione di tutta la realtà al processo dei suoi atti spirituali:

la filosofia non deve cadere nell'errore del naturalismo, che riteneva solo degni di considerazione i fenomeni esteriori e faceva della coscienza una loro apparenza accessoria; ma non deve cadere neppure nell'opposto errore dell'idealismo che rinnega la natura. Per affermare la grandezza e la potenza dello spirito non abbiamo bisogno di creargli una tale solitudine d'intorno; a noi basta che il nostro pensiero non sia un mero accidente nel divenire delle cose, ma sia la rivelazione di qualcosa di assoluto e di obbiettivamente valido<sup>1287</sup>

## 6 I paradossi dell'attualismo

La posizione di Aliotta è preziosa per comprendere l'approccio della rivista verso l'idealismo e i suoi riformatori italiani, ma c'è un altro contributo che completa il quadro dell'accoglienza delle posizioni idealistiche da parte della rivista. Si tratta di uno scrittore che compare tardivamente nel novero dei collaboratori, ma pubblica un contributo di tutto rispetto, soprattutto sul versante dell'indagine logica. Si tratta di Antonio Lantrua, che contribuisce a rendere più nitidi i contorni

---

<sup>1285</sup> Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Milano, Sandron, 1902.

<sup>1286</sup> Aliotta, "Crisi e degenerazione dell'idealismo italiano", *C.F.*, 2, (1914), p. 165.

<sup>1287</sup> *Ibid.*, p. 167.

della polemica anti idealistica, analizzando punto per punto l'attualismo di Gentile<sup>1288</sup>, passando così su un terreno di confronto diretto e di prima mano sui suoi testi. Una cosa che De Sarlo e Aliotta avevano sempre rifiutato. Lantrua infatti è l'unico collaboratore della rivista diretta da De Sarlo ad offrire una critica organica dell'idealismo – anche se solamente della versione gentiliana. Gentile nella sua prolusione palermitana era partito dall'assunto che senza la «fede nel pensiero» e senza una piena convinzione della «verità» non è possibile alcuna ricerca scientifica. I termini «realtà» e «verità» – nota però Lantrua – sono frutto di una confusione; quando Gentile afferma la «realtà del pensiero» ne afferma in conseguenza anche la «verità» (un passaggio di origine cartesiana). Ma Gentile non distingue i livelli e rischia di compiere passaggi logici ingiustificati; affermare la «realtà» di un ente non implica per forza di cose affermarne la «verità». Il *pensare* non presuppone né l'affermazione della realtà del pensiero, né l'affermazione della verità di esso e il concetto di «realtà» non esaurisce affatto quello di «verità». La verità è tale solo nella misura in cui non può «non essere», e non è questo certamente il caso del pensiero. La «verità» non affonda le sue radici nella realtà del pensiero, ma altrove: «senza questa universale necessità, che trascende l'io individuale, si può avere l'illusione della verità, non la verità»<sup>1289</sup>. La «verità» e l'«errore» devono essere sottratti al relativismo a cui vuole sottoporli Gentile

né c'è via di scampo: o si ammette essere verità quello che noi attualmente pensiamo come verità, e vi saranno allora tante verità diverse quante sono le teste pensanti, il che val quanto dire che non vi sarà nessuna verità (...); o la verità ha da essere realmente verità, e non soltanto supposta verità, e allora bisognerà ammettere in essa un carattere di necessità universale, che trascende il puro e semplice pensiero nostro attuale<sup>1290</sup>

Ma anche accettando i presupposti dell'attualismo il «pensiero-realtà» risulta logicamente precedente al «pensiero-verità». Non sembra affatto scontato che dal «pensiero-realtà» si possa giungere al «pensiero-verità» e soprattutto il passaggio non è né scontato né necessario. La fuoriuscita dalla fase del dubbio iperbolico di cui parlava Cartesio nelle *Meditazioni Metafisiche* non è un passaggio giustificato logicamente. Inoltre Gentile, specificando ulteriormente il suo ragionamento, arriva a sostenere che il solo pensiero capace di affermare «realtà» e «verità» è il «pensiero concreto», ovvero il pensiero colto nell'«atto del pensare». Anzi, esso risulta l'unico pensiero degno di tale nome perché tutto ciò che ricade fuori dell'*atto del pensare* è «astratto», non «vero» e non «reale». Al di là di ogni valutazione di merito, Lantrua isola anche qui una contraddizione logica interna allo stesso ragionamento gentiliano. Il «pensiero astratto», ricadendo fuori dalla matrice di realtà e di verità che è l'«atto del pensare», tecnicamente non dovrebbe esistere come pensiero, dovrebbe essere anzi un «nulla» inconcepibile o un semplice oggetto amorfo inqualificabile come pensiero. Invece Gentile afferma che il «pensiero astratto» è il «pensiero altrui» (o «pensiero già pensato»), senza però fornire alcuna spiegazione:

se il pensiero altrui e il pensiero nostro già pensato non sono propriamente il pensiero reale, ciò significa che essi non sono pensiero reale, cioè non sono pensiero, cioè non esistono<sup>1291</sup>

---

<sup>1288</sup> Lantrua, "Alcune osservazioni su una recente dottrina dell'atto del pensare", *C.F.*, 1, (1915), critica alla prolusione gentiliana *L'atto del pensare come atto puro* letta all'Università di Palermo nel 1912, ripubblicata in *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, G. Principato, 1913.

<sup>1289</sup> Ibid., p. 55.

<sup>1290</sup> Ibid.

<sup>1291</sup> Ibid., p. 40.

Gentile interviene affermando che il «pensiero astratto» non esiste come «pensiero» ma come «natura». Se così stanno le cose – ribatte Lantrua – non si capisce «per quale miracolosa allucinazione noi li concepiamo come pensiero e non come cose»<sup>1292</sup>. Gentile è infatti costretto ad ammettere qualche differenza, almeno verbale, fra «pensiero altrui» e «pensiero passato» da una parte e gli oggetti naturali dall'altra. Cancellare ogni differenza fra «pensiero altrui e passato» e gli oggetti della natura, ripugnerebbe i fondamenti stessi della ragione. Il filosofo di Palermo traccia comunque confini netti fra «pensiero in atto» e pensiero che ricade fuori dall'atto, stando alla sua terminologia, fra «pensiero concreto» e «pensiero astratto». Ma è proprio la differenza sancita tra «pensiero astratto» e «pensiero concreto» a diventare difficilmente sostenibile. Ciò a maggior ragione se si tiene presente la teoria gentiliana sull'identità di *filosofia* e *storia*. Secondo Gentile infatti né il «*pensiero altrui*», né il pensiero già pensato («passato o storico») possono essere ammissibili e autosufficienti senza che il «pensiero concreto» li vivifichi pensandoli «attualmente». Per Gentile il pensiero astratto («storico o altrui») può essere pensato solamente nell'attualità del pensiero; ciò significa ammettere *sic et simpliciter* una identità fra «pensiero astratto» e «pensiero concreto» poco prima dichiarata impossibile<sup>1293</sup>.

Stando a simili premesse le conclusioni sono del tutto assurde, soprattutto dal punto di vista logico:

se, insomma, il pensiero astratto non si può pensare se non come concreto, esso è tutto concreto, non è punto né mai astratto; e se il pensiero astratto è il pensiero altrui, e se il pensiero concreto è il pensiero nostro, ne segue che il pensiero altrui è il pensiero nostro, è *totalmente e soltanto* pensiero nostro<sup>1294</sup>

Lantrua rovescia ironicamente le conclusioni della teoria dell'atto puro. La filosofia dell'atto è un pensiero come tutti gli altri e non sta nella carta stampata, altrimenti sarebbe un oggetto, una «cosa». Il pensiero è tale solo in quanto è pensato «da me e fatto mio»<sup>1295</sup> – se io lo ignoro smette di essere pensiero, viceversa se io lo penso diventa mio e la dottrina dell'atto puro esiste solamente nella misura in cui io la penso, dunque non è più Gentile l'autore ma *Io*.

Lantrua volge in gabbana il ragionamento teoretico gentiliano estremizzandone le conseguenze logiche. L'attualismo non è altro che un ragionamento sofistico che ripugna il senso comune e le normali coordinate razionali. Ma l'aspetto di più grave rilievo è che la teoria dell'*atto puro*, approda anche ad una concezione della vita insostenibile perché privata di prospettiva e di continuità:

la nostra vita, come vita di pensiero, è soltanto l'attimo del presente. Essa non ha continuità, perché ogni istante distrugge l'istante antecedente: giacché il pensiero dell'istante antecedente non si realizza se non come pensiero del presente; per cui il pensiero dell'antecedente *non è possibile mai*. Anche qui, che importa, se tutto ciò cozza contro il senso comune per il quale la nostra vita è tutta intessuta di ricordi?<sup>1296</sup>

La filosofia di Gentile oltre ad essere contraddittoria è del tutto incompatibile con qualunque rappresentazione plausibile della dimensione umana. Dietro l'ostentata esaltazione della razionalità e della coerenza logica dei testi gentiliani si nasconde il limaccioso terreno del misticismo. Tutto dev'essere ricondotto alla «sorgente attuale» della realtà, cioè a quello che Gentile chiama

<sup>1292</sup> Ibid., p. 41.

<sup>1293</sup> «Dov'è dunque il pensiero astratto? Appena si tenta di porlo, esso si risolve nel pensiero concreto», ibid., p.45.

<sup>1294</sup> Ibid., p. 43.

<sup>1295</sup> Ibid.

<sup>1296</sup> Ibid., p. 45, e poche pagine più avanti: «finché io troverò nel mio pensiero – nel mio pensiero attuale concreto – una irriducibile distinzione tra una pietra e un ricordo doloroso diventato di pietra negli intimi recessi dell'anima mia, io troverò pure assurdo e inconcepibile che questo ricordo impietrato e quella pietra si identifichino nell'unica realtà della natura», ibid., p. 53.

«pensiero concreto» (il pensiero nell'atto del pensare), e tutto ciò che non rientra nel raggio dell'attualità del pensiero concreto viene declassato a «natura». Al di fuori del «pensiero attuale» non rimane altro che *res extensa*, la quale fra l'altro risulta a Gentile impensabile, e quindi inesistente, o esistente solo in senso astratto. Al misticismo gentiliano è necessario porre argini precisi:

né c'è via di scampo: o si ammette essere verità quello che noi attualmente pensiamo come verità, e vi saranno allora tante verità diverse quante sono le teste pensanti, il che val quanto dire che non vi sarà nessuna verità [...]; o la verità ha da essere realmente verità, e non soltanto supposta verità, e allora bisognerà ammettere in essa un carattere di necessità universale, che trascende il puro e semplice pensiero nostro attuale<sup>1297</sup>

La lettura approfondita e sistematica dei testi sacri dell'attualismo fa emergere con ancora più chiarezza la portata di talune contraddizioni. Un esempio è certamente la teoria gentiliana dell'«errore» di cui Lantrua coglie tutta la lacunosità.

Il pensiero, come abbiamo già detto, è «vero» solamente in quanto «nostro» ed «attuale», di conseguenza sarà falso quando sarà «altrui» e «storico» (già pensato). Ma se così fosse il «dubbio» sarebbe del tutto estraneo ad ogni processo storico di verifica, ipotesi questa che contraddice palesemente l'esperienza di ogni essere umano ragionevole il cui pensiero logico-razionale anzi «molte volte è pensiero dubitoso»<sup>1298</sup>.

Ma anche lasciando da parte l'incompatibilità del «dubbio» con la teoria dell'«errore» va detto che Gentile non si dimostra affatto coerente nell'espone questa teoria. Se da una parte infatti egli afferma che l'«errore» coincide con il «pensiero astratto», (il pensiero «altrui» e il pensiero «storico»), in molti altri luoghi si sostiene che l'«errore» è *sempre* l'antecedente logico e necessario di ogni «verità».

In altri termini a volte Gentile afferma che il «pensiero astratto», essendo fuori dall'attualità del «pensiero concreto», è il luogo in cui l'errore germina necessariamente, poi però si corregge e sostiene che «errore» e «verità», (quindi «pensiero astratto» e «pensiero concreto») sono legati indissolubilmente, essendo l'uno un momento necessario dell'altro. Non si tratta forse di una contraddizione? Certamente, e non potrebbe essere altrimenti – risponde ironicamente Lantrua – perché la «nuova logica», al contrario della «vecchia», non disdegna le «contraddizioni», ma le pone alla base di una nuova e più elevata forma di sapere speculativo, quindi concepisce il momento dell'«errore» e della «verità» come avvinti in un nodo vitale che è anche la radice del pensiero e la legge fondamentale della logica.

Se non si vuole rimanere imprigionati dall'arte sofistica di questo ragionamento è necessario abbandonare il soggettivismo gentiliano e dei suoi epigoni, i quali possono compilare tutti i libri che vogliono, ma senza l'«universale necessità che trascende l'io individuale» possono solo «avere l'illusione della verità, non la verità»<sup>1299</sup>.

Contro Gentile e l'esaltazione della nuova logica della *contraddizione* occorre recuperare la «buona vecchia logica»<sup>1300</sup>, la logica del pensiero comune che viene per l'appunto attaccata dagli attualisti e additata come logica della «natura» del tutto incapace di comprendere la particolarità delle leggi del

---

<sup>1297</sup> Ibid., p. 56.

<sup>1298</sup> Ibid., p. 55.

<sup>1299</sup> Ibid.

<sup>1300</sup> Recupero ritenuto necessario dallo stesso Aliotta nell'articolo citato “Crisi e degenerazione dell'idealismo italiano”, *C.F.*, 2, (1914).

«pensiero speculativo». Il bersaglio polemico preferito da Gentile è, a questo proposito, la matematica che rappresenta la *summa* della vecchia logica basata sul principio binario del principio di *non-contraddizione*. Eppure – ribatte Lantrua – è paradossale che proprio la matematica venga accusata di essere «logica della natura» ed estranea, se non ostile, alla logica del «pensiero» concreto. L'esistenza di un teorema matematico ha luogo solamente nel pensiero, non nel mondo della natura! Già questo sarebbe sufficiente per indebolire la credibilità della logica propugnata dagli attualisti.

Come si vede le colonne portanti del ragionamento attualistico vengono ribaltate una dopo l'altra in altrettanti punti deboli. È questo anche il caso dell'«universalità del pensiero» che sta alla base di tutto il ragionamento di Gentile. Una volta affermata la «validità universale» del pensiero, infatti, non è più possibile mantenere in piedi una sola delle proposizioni che formano il dizionario filosofico della nuova riforma idealistica:

la verità non è dunque più, come l'A. [nda: Gentile] ci insegnava, quel che io penso, ma altri non pensa, e l'errore non è più quel che altri pensa, ma io non posso pensare; la verità è, invece, quel che io penso così necessariamente, che anche altri lo deve pensare, e l'errore è quello che io riconosco così necessariamente impensabile, da ritenere che nemmeno altri lo possa pensare. Così io penso veramente e per me e per altri. E così soltanto si pone la universalità del pensiero. Ma così si esce necessariamente da quell'attualità del pensiero assolutamente nostro, a cui riduce l'A. tutta la realtà del pensiero<sup>1301</sup>

Gentile sostiene l'«universalità del pensiero» per mettere un freno alla potenziale deriva scettica e solipsistica della sua teoria. Tuttavia per essere conseguente alle sue tesi dovrebbe mettersi in discussione ed approdare ad una forma piuttosto marcata di realismo cognitivo, abbandonando per sempre la pretesa di ridurre «verità» e «realtà» sotto l'unico tetto dell'«atto puro». Infatti, la concezione del «pensiero» di Gentile (il «pensiero puro» o «attuale») è condannata a rimanere prigioniera del singolo atto del pensare. Certo Gentile non risparmia inchiostro per spiegare che la vera individualità è in realtà «universale» e che il «noi» non è altro che un'espressione diversa dell'idea dell'«Uno», dell'«Io assoluto» dell'«Uno come Io». Per Lantrua si tratta appunto soltanto di inchiostro, dietro a cui non ci sono ragioni sufficienti e convincenti. La filosofia gentiliana rimane irrimediabilmente sospesa su una contraddizione insanabile, vale a dire, da una parte la forte aspirazione all'universalità del concetto assoluto, dall'altra l'«atto» puntuale in cui il pensiero puro si esprime.

Non solo la sua concezione dell'«io» cozza palesemente contro i fondamenti più solidi della ragione e dell'introspezione psicologica, ma si rileva contraddittoria anche dal punto di vista dell'esigenza percepita dallo stesso Gentile di elevarsi all'universalità. Universalità che, fra le altre cose, Gentile intende in una maniera del tutto distorta, vale a dire nei termini di un «Io assoluto». Su questo punto Lantrua ricapitola le obiezioni degli altri collaboratori, facendo notare come la «coscienza naturale» di tutti gli uomini, al di là forse di qualche «pensatore solitario», consista nel concepirsi come individui particolari e non come l'eco di un «Io assoluto» non ulteriormente specificato o specificabile:

---

<sup>1301</sup> Lantrua, «Alcune osservazioni su una recente dottrina dell'atto del pensare», *C.F.*, 1, (1915), p. 64.



or se l'Io particolare, il solo che si affermi come soggetto dell'attualità del pensiero concreto di tutti gli uomini (eccettuati forse i seguaci di Hegel), è natura e non pensiero, come si può giungere alla affermazione dell'Io assoluto? Quando e come l'Io assoluto affermerà se stesso?<sup>1302</sup>

Non meno assurdo appare sostenere che l'atto del pensiero sia riposto in una dimensione «eterna», dove tutti i punti del tempo risultano fusi in un unico istante. Ma il terreno su cui il discorso attualista si fa più concettoso ed involuto, se non schiettamente nichilistico, è quello relativo al contenuto del pensiero. Qui Gentile fa temere che non soltanto il «pensiero astratto» venga ridotto ad uno «zero» senza importanza, ma anche il «pensiero concreto» o «attuale». Gentile sostiene infatti che «l'atto dell'Io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'Io è l'Io stesso»<sup>1303</sup>. In altre parole l'«essere» non ha altro oggetto che il suo stesso «movimento o processo» e questo processo è un ripiegamento su se stesso che si risolve in una negazione di sé.

l'autocoscienza è lo stesso movimento o processo: ovvero non essere, essere che si ripiega su se stesso, negandosi perciò come essere<sup>1304</sup>

Un'ulteriore logica conseguenza dell'impianto mistico a cui la *filosofia dell'atto* mette capo è l'identificazione della «filosofia» con la «storia». Questo perché la filosofia per gli idealisti è il pensiero dell'«Io», pensiero che assorbe in sé ogni aspetto del reale e del suo svolgimento storico; la storia non è altro quindi che lo svolgimento dialettico della «Ragione» nel suo processo di progressiva presa di coscienza. In altri termini fra «realtà» e «coscienza» della «realtà» non ci sono residui, perché, come sappiamo, il pensiero è il luogo della «verità» e della «realtà». Date queste premesse identificare *storia e filosofia* significa ridurre la storia all'atto del pensare facendo svanire i fatti storici, i documenti, le testimonianze, in una parola la memoria storica in una bolla di sapone panlogistica.

Ovviamente per Lantrua, anche l'identità di «filosofia» e «storia» non sembra giustificabile. La «coscienza» della realtà non può che essere un momento posteriore alla realtà stessa, (in questo caso la realtà storica), altrimenti si rischia di dissolvere l'«essere nel nulla» o fare solo fumosa retorica. Oltretutto Gentile mistifica i termini «filosofia» e «storia» a cui viene attribuito un connotato del tutto arbitrario, perché per «filosofia» Gentile intende il pensiero nell'atto in cui pensa, e per «storia» il pensiero già pensato che, se non vuole stagnare e perdere efficacia, deve essere continuamente rivivificato dal pensiero attuale.

Sia «filosofia» che «storia» sono dunque riconducibili al pensiero, e il «pensiero» alla sua attualità pensante.

Denunciata l'operazione attualistica come «una corsa incessante verso il nulla», non resta che prenderne le distanze:

a codesto idealismo, che riduce la realtà a un'evanescenza dell'essere nel nulla, quasi quasi sembrerebbe da preferire il materialismo semplicione di trent'anni fa, che dava almeno una realtà sostanziosa agli atomi, ai muscoli, e ai nervi<sup>1305</sup>

La polemica fra le due riviste e in particolare fra De Sarlo (e i suoi collaboratori e allievi) e gli idealisti italiani è stata giustamente descritta da Eugenio Garin nelle sue *Cronache* come «sanguinosa». Una dura contesa culturale che solo raramente assume le forme del confronto e anche

---

<sup>1302</sup> Ibid., p. 66.

<sup>1303</sup> Ibid., p. 70.

<sup>1304</sup> Ibid.

<sup>1305</sup> Ibid., p. 71.

in quel caso mette capo alle medesime stroncature. L'insofferenza che dà colore alle pagine anti idealistiche della rivista fiorentina, (e a quelle anti desarliane e anti positivistiche nella *Critica*<sup>1306</sup>), non può che esaurirsi finalmente nell'indifferenza reciproca. In una delle ultime note polemiche, De Sarlo si chiede se valga la pena continuare il botta e risposta con il fondatore della *Critica*. La «dialettica» è ancora una volta il nocciolo della polemica, ma è ormai chiaro che a nessuna delle parti interessa aprire un confronto, perché una tale disponibilità al dialogo legittimerebbe in qualche modo la controparte. Per Croce De Sarlo e la sua rivista rappresentano solamente un residuo bellico del positivismo agonizzante; per De Sarlo la maniera crociana d'intendere le discipline filosofiche è «maccheronica» e «semi-filosofica»<sup>1307</sup>. Si tratta di una filosofia che sminuisce il valore dell'esperienza e si fa beffa della dignità delle scienze positive i cui metodi sono stati messi a punto nel corso delle grandi battaglie dell'epoca moderna. Per De Sarlo, l'idealismo, in fin dei conti, non è altro che una riproposizione dell'intolleranza e dell'oscurantismo metafisico, una vera e propria crociata contro la dimensione plurale della ragione e della sensibilità umana.

## 7 Altri modelli idealistici

Se il nuovo idealismo italiano si risolve nelle contraddizioni insostenibili del solipsismo attualistico e della fumosità della dialettica crociana, non meno felice appare la parabola dell'idealismo anglosassone. Adolfo Levi si dedica ad una lunga disamina delle nuove correnti idealistiche, pubblicando sui fascicoli 3 e 4 del 1910 un articolo che vale la pena riportare almeno nei suoi tratti fondamentali.

Come è noto il neo-idealismo italiano non è stato l'unico tentativo di riforma della dialettica hegeliana. Da questo punto di vista Levi ha il merito di aver rintracciato le istanze più significative del nuovo idealismo sia in America che in Inghilterra, anche se si tratta di movimenti il cui programma non può essere paragonato, come consistenza e capacità egemoniche, a quello veicolato in Italia dalla *Critica*. Nel suo scritto Levi<sup>1308</sup> ricostruisce come, nella seconda metà del secolo XIX, il pensiero idealistico approdi nella «patria dell'empirismo» in una variante fortemente concentrata sul ruolo dell'«Assoluto». L'«Assoluto» degli idealisti anglosassoni offusca in alcuni casi perfino la teoria della dialettica, come avviene per esempio nei testi di Taggart, il quale connota l'«Assoluto» in maniera fortemente ontologica, vale a dire nei termini di una realtà fissa e non diveniente. Alcuni come Caird mantengono invece un contatto più stretto con Hegel e valorizzano maggiormente la teoria dialettica; altri ancora come Thomas Hill Green, lavorano ad un idealismo critico intenzionato ad affrontare sul suo stesso terreno la concezione teorica dell'empirismo, dimostrando che l'«autocoscienza» è un'ipotesi a cui si arriva «per forza di cose». Green infatti incalza gli empiristi ricordando loro che ad un «soggetto cosciente di sé» si arriva partendo dagli assunti dello stesso empirismo classico:

<sup>1306</sup> Dal punto di vista di Croce e Gentile De Sarlo non si discosta affatto dalle pratiche di ricerca del filone positivista.

<sup>1307</sup> «Mach ed Hegel si completano a vicenda!!.. Evviva la cuccagna!», ibid.; De Sarlo, «Sbraitare non è ragionare», *C.F.*, 7, (1907), p. 228.

<sup>1308</sup> Levi, «La filosofia dell'assoluto in Inghilterra e in America», *C.F.*, 3-4, (1910), pp. 269-274.

perché si possa parlare di realtà e di oggettività sul serio, occorre, sino dal principio, riconoscere che esse implicano necessariamente il riferimento a una coscienza che si rappresenta le proprie esperienze determinate da relazioni, e che confronta ognuna di tali esperienze con un ordine fisso e inalterabile di relazioni<sup>1309</sup>

È un idealismo, quello del Green, fortemente intriso di motivi kantiani. Da Kant si riprende la concezione secondo cui l'intelletto è «produttore» della natura nella misura in cui è l'unico principio dell'oggettività. Il Kant di Green riconosce nella dimensione umana una precisa attività spirituale non riducibile alla natura e ai suoi meccanismi. Al contrario il mondo naturale può essere spiegato solamente attraverso la funzione conoscitiva della mente umana. In altri termini la dimensione empirica della realtà sarebbe impossibile se si volesse prescindere dal «principio spirituale» che rende possibile la conoscenza della natura intesa come «sistema fisso di relazioni».

Anche altri autori, come l'americano Josiah Royce, si dedicano alla critica delle correnti realistiche, mistiche e razionalistiche facendo perno su un idealismo molto vicino al criticismo. Royce parla infatti di «idealismo sintetico». Il realismo sbaglia nella misura in cui afferma che la realtà è completamente indipendente dalle «idee» e dall'esperienza che ne possiede l'uomo; il «regno di un realismo assoluto» non sarebbe altro che il «regno del Nulla assoluto»<sup>1310</sup>.

Royce critica la fallacia delle posizioni coerentemente realistiche che concepiscono il processo conoscitivo e l'«oggetto» conosciuto come esseri «reali» ed «indipendenti» fra cui non esistono rapporti necessari. L'errore opposto per Royce è l'indirizzo mistico che identifica la realtà con l'immediatezza della percezione. Il *misticismo* ha ragione fin tanto che afferma che distinguendo «soggetto» e «oggetto» – vale a dire rimanendo sul terreno dell'esperienza finita – non è possibile cogliere il vero carattere del reale. Ciò però non implica affatto la svalorizzazione dell'esperienza.

Royce stesso indica un possibile sbocco in quello che egli definisce «razionalismo critico», cioè nel principio secondo cui «reale è ciò che è valido», avvicinandosi in tal modo ai risultati dei pragmatisti logici, i quali, agli esordi del Novecento, vanno affermando che «reale» è sinonimo delle «esperienze possibili» legando in maniera indissolubile «realtà» e «possibilità esperienziale».

Royce va in rottura con la stessa tradizione idealistica anglosassone perché abbandona la concezione oggettivista dell'«Assoluto» e taglia i ponti con la tradizione teoretica che concepisce quest'ultimo come indipendente dalla conoscenza. Per Royce l'«Assoluto» è reale solo in quanto implicato in un reticolato di relazioni esperienziali valorizzanti l'insieme delle nostre idee.

Sulla stessa lunghezza d'onda si muove anche John Mac Taggart. Il suo impegno nella critica interpretativa della concezione del tempo, del processo dialettico e del problema legato alla teodicea, lo porta a concepire l'«Assoluto» come una relazione di «spiriti individuali».

In estrema sintesi possiamo dire che l'hegelismo degli autori studiati da Levi risulta piuttosto eterodosso rispetto ai modelli classici tedeschi. Un esempio significativo è proprio il pensiero di Mac Taggart: anche se egli presenta la sua opera come l'interpretazione più coerente e leale del pensiero hegeliano, si discosta oggettivamente dall'hegelismo fino a ridurre il «processo dialettico» ad artificio soggettivo con cui il pensiero cerca di rendersi ragione del reale<sup>1311</sup>. Gli anglosassoni compiono una parabola che dall'iniziale esaltazione metafisica dell'«Assoluto» giunge a negare allo stesso «Assoluto» il carattere di realtà a sé stante riducendola a relazione di collegamento fra i diversi spiriti individuali.

---

<sup>1309</sup> Ibid., p. 276.

<sup>1310</sup> Ibid., pp. 277-283.

<sup>1311</sup> Cfr., Levi, «Filosofia dell'assoluto in Inghilterra e in America», (parte II), *C.F.*, 4, (1910), pp. 283-290.

È facile notare che l'intero impianto razionalistico che animava le ricerche hegeliane riceve «scosse non lievi» dal ripensamento critico degli idealisti anglosassoni. Royce pone la «volontà» in posizione predominante rispetto alla ragione, arrivando addirittura a concepire la «realtà» non più nei termini di «assoluta ragione», ma piuttosto come «assoluto scopo». Così facendo egli allarga il campo della filosofia idealistica agli aspetti più remoti della coscienza e punta dritto verso conseguenze irrazionaliste.

Mac Taggart e Bradley si spingono ben oltre Royce, mettendo in discussione la fiducia accreditata al pensiero conoscitivo e facendolo diventare mero «oggetto di una critica negatrice», fino ad inficiare la capacità di indagare la vera natura del reale.

L'idealismo angloamericano, inizialmente incentrato su posizioni rigidamente rigoriste e connotate in senso fortemente metafisico, alla fine del suo percorso si spinge oltre il segno di qualunque interpretazione di matrice hegeliana, convergendo verso il «dubbio scettico».

Se l'idealismo italiano si risolve in misticismo, gli idealisti anglosassoni aderiscono finalmente al programma pragmatista. Per esempio Green concepisce l'«Assoluto», alla stregua di un «soggetto» fra gli altri «soggetti»; Royce, anche se continua a concepire l'«Assoluto» nei termini di una realtà eterna, non esita a declinarlo in termini prosaicamente mondani, concependolo come una «volontà» che raggiunge il suo scopo soltanto a patto di svolgersi nel tempo. Ma è con Mac Taggart e con Brandley che l'idealismo anglo-americano taglia i suoi legami con la concezione della *realtà* così com'era stata concepita da Hegel. Con Mac Taggart si arriva infatti ad una interpretazione della dialettica che ha perso ogni rilievo oggettivo, mettendo in crisi il principio stesso dell'idealismo hegeliano, vale a dire l'identità fra «ideale e razionale», con Brandley sfuma invece ogni possibilità di riferirsi ad una salda intuizione del reale: in entrambi i casi l'«Assoluto» viene sfrondata dagli attributi di portata ontologica e ricondotto al livello della «senzienza», (il termine inglese è «feeling»), dove, svanite le distinzioni fra «oggetto» e «soggetto», si apre ad una concezione apertamente mistica della vita e della realtà.

Levi trae dalla sua attenta disamina della parabola dell'idealismo anglosassone conclusioni lapidarie: l'hegelismo anglo-americano «riceve nelle mani dei pensatori che abbiamo studiato interpretazioni tali che tendono a trasformarlo e, in ultima analisi, a dichiararne il fallimento»<sup>1312</sup>. Così – continua Levi – il circolo del pensiero accenna a chiudersi e l'*idealismo*, che era nato in aperta contrapposizione con il *misticismo*, «alla fine della sua carriera» mette in crisi i punti forti della «razionalizzazione del reale» e dell'«Assoluto», abbracciando di fatto un'impostazione filosofica appunto di sapore marcatamente mistico.

La posizione assunta dalla *Cultura Filosofica* nei confronti dell'idealismo e di tutti i suoi tentativi di riforma emerge in tutta chiarezza. Eredi critici (talvolta fin troppo severi) di Kant, gli autori della rivista attaccano la concezione idealistica della realtà e del pensiero mettendone in risalto tutte le contraddizioni e denunciando i suoi esiti pragmatisti e mistici.

---

<sup>1312</sup> Ibid., p. 406; «il circolo del pensiero accenna a chiudersi; l'idealismo assoluto che era sorto in antitesi col misticismo, alla fine della sua carriera accenna a ritornare a intuizioni del reale che sostanzialmente si approssimano molto a quelle mistiche», ibid., p. 407.

## 8 L'equivoco del materialismo storico

Un discorso a parte merita il confronto con il *materialismo storico* che, come è noto, nasce in seno al dibattito sul ripensamento critico dell'hegelismo.

Non si può non notare la scarsità di riferimenti al dibattito sul materialismo storico e la quasi totale rimozione dei problemi sollevati dalle indagini economico-filosofiche di Karl Marx. Ciò sembra non irrilevante se consideriamo l'operazione di revisione e utilizzo distorto della cultura marxista in senso strettamente speculativo e teoretico che, all'inizio del secolo, era stata architettata e condotta dagli idealisti italiani. Croce e Gentile si erano infatti impegnati a vario titolo in una seria riflessione sul materialismo storico, intavolando un discorso serrato con i *Saggi sulla concezione materialistica della storia*<sup>1313</sup> di Antonio Labriola e cimentandosi direttamente con i testi marxisti (Gentile si impegnò addirittura nella traduzione delle *Thesen über Feuerbach* facendole diventare un momento decisivo per la formazione del suo *attualismo*, come egli stesso rivela nell'introduzione alla raccolta dei suoi scritti marxiani a diversi anni di distanza<sup>1314</sup>). Nello stesso periodo in cui la totalità dei dirigenti socialisti conoscono Marx solo di seconda mano grazie alle interpretazioni dell'anarchico Cafiero o ignoravano addirittura i pilastri della sua critica dell'economia politica e della concezione materialistica della storia, Croce pubblica a ruota una serie di saggi critici «marxistici» destinati a lasciare il segno<sup>1315</sup>, e diventa una delle punte massime del «revisionismo» europeo, il suo nome figura infatti a pieno titolo accanto a quelli di Bernstein e Sorel. Inoltre dalla riduzione dell'opera filosofica di Marx a «pratica», (a «politica immediata»), Croce trae la base del suo sistema filosofico (il momento *pratico* nel circolo dialettico dello «Spirito» non è altro che la messa in valore della «scoperta» dell'importanza del momento *economico* fatta sui testi di Marx).

Gentile, contrariamente a Croce, tratteggia i lineamenti di un Marx altamente filosofico in rapporto diretto con Hegel, e interpreta liberamente ma efficacemente le *Thesen über Feuerbach* in chiave idealistica<sup>1316</sup>, salvo poi denunciare la contraddizione inerente al materialismo storico fra l'elemento materialistico, («materia»), e l'elemento filosofico idealistico, («forma») che esige uno schietto ritorno all'idealismo puro di Hegel.

Fatto sta che sia per Croce che per Gentile il confronto con Marx, (mediato dal rapporto con Labriola), rappresenta una tappa decisiva della loro formazione intellettuale e la base della loro successiva elaborazione teoretica. Gramsci parlerà nei *Quaderni* – del resto a ragione – di una «ossessione» di Croce nei confronti del materialismo storico, e Gentile, nel ripubblicare nel 1937 i suoi scritti giovanili sulla *Filosofia di Marx*, vi ritroverà voci «mai spente», vale a dire gli incunaboli della sua *teoria generale dello spirito come atto puro*.

Non è questo il luogo per approfondire un tema del genere, ma è ormai acquisito dalla critica storiografica che il rapporto con i fermenti migliori del marxismo non è l'ultima delle ragioni che ha reso così robusto lo *storicismo assoluto* di Croce e l'*idealismo attuale* di Gentile.

---

<sup>1313</sup> Croce convince il suo riottoso amico e maestro Antonio Labriola a pubblicare i *Saggi sulla concezione materialistica della storia* (oggi pubblicati da ed. Riuniti, Roma, 2000) e gli fa da editore e da banditore, tanto che Labriola si persuade inizialmente di avere trovato un serio collaboratore per difendere e sviluppare la concezione marxista della filosofia della *praxis*.

<sup>1314</sup> Cfr., Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit.

<sup>1315</sup> Cfr., Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Palermo, R. Sandron, 1900.

<sup>1316</sup> Bisogna aspettare i *Quaderni* di Gramsci e la sua demolizione della traduzione gentiliana (in verità molto libera) delle Tesi di Marx su Feuerbach.

Si può essere d'accordo o meno con le interpretazioni crociane e gentiliane su Marx, ma è un fatto che a questa data, insieme agli scritti di Labriola, esse sono le uniche indagini serie sull'argomento. Neppure sulla *Cultura Filosofica* si trovano approfondimenti o critiche informate dei fatti sul materialismo storico e il nome di Antonio Labriola appare solo in un caso per segnalare un suo testo che fra l'altro non c'entra nulla con l'argomento<sup>1317</sup>.

Altrettanto disinteresse viene mostrato per la politica socialista in generale. Soltanto Lamanna recensisce un testo che rimanda blandamente al socialismo giuridico<sup>1318</sup>. Per il resto la teoria e la pratica socialista, per non dire marxista, non rientrano affatto fra gli interessi generali degli animatori della rivista. In ogni caso dagli scarsi riferimenti al materialismo storico che fanno capolino sulle pagine del periodico si capisce immediatamente come si tratti di una conoscenza di seconda o terza mano. Né De Sarlo, né i suoi collaboratori fanno alcuna distinzione fra *materialismo storico*, *meccanicismo* ed *economicismo* e la raffinata elaborazione labrioliana della *filosofia della praxis* resta loro totalmente ignota.

Su questo scenario irrompe una sola eccezione: un lungo e articolato contributo di Rodolfo Mondolfo su *La filosofia di Feuerbach e le critiche di Marx*<sup>1319</sup>. Mondolfo non è un collaboratore organico, ma non per questo i suoi articoli sono di secondaria importanza nell'economia generale della rivista. Abbiamo già avuto modo di leggere il suo scritto su Tocco e di verificarne l'importanza all'interno della lettura generale sul neocriticismo e in particolare su quello italiano.

Ma in questo caso l'articolo di Mondolfo costituisce veramente una eccezione, non solo perché è l'unico fra i collaboratori del periodico che possiede gli strumenti critici idonei per occuparsi dei testi marxiani, ma anche e soprattutto perché l'approccio di Mondolfo a Marx è fondamentalmente di matrice *umanistica* e *gentiliana*. In particolar modo, nella teoria del «rovesciamento della praxis», concepita nei termini di «attività di coscienza», si evince il significativo insegnamento del maestro palermitano. Mondolfo legge le *Thesen* nella traduzione di Gentile, le riporta integralmente sulle pagine della *Cultura Filosofica* e le commenta analiticamente. Egli sottolinea nell'articolo che le glosse di Marx a Feuerbach non possono ritenersi frutto di una valutazione serena ed imparziale, ma piuttosto parte integrante di un determinato programma polemico e politico. Marx muove a Feuerbach quattro critiche fondamentali concentrate in particolare sul suo testo chiave *Wesen des christenthums*. Ecco i quattro punti contestati:

- a) la teoria della conoscenza nel suo rapporto con l'essere,
- b) il concetto di *praxis*,
- c) la concezione dell'uomo come essere sociale e non individuale,
- d) la concezione della società come processo storico della *praxis*.

Marx accusa l'esponente della sinistra hegeliana di concepire la sensibilità nei termini della «pura passività del soggetto di fronte all'oggetto»<sup>1320</sup>. Feuerbach sarebbe, secondo tale obiezione critica,

---

<sup>1317</sup> Si tratta del saggio su Socrate (Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, Napoli, Stamperia della Regia Università, 1871); il saggio viene recensito da Giovanni Calò in *C.F.*, 3, (1909).

<sup>1318</sup> P. Domenico Bassi-Seneca, Lamanna, "Concezione etico-giuridica del socialismo secondo i principii dell'idealismo critico", *C.F.*, 1, (1914).

<sup>1319</sup> Mondolfo, "La filosofia del Feuerbach e le critiche di Marx", *C.F.*, 2, (1909).

<sup>1320</sup> *Ibid.*, p. 138.

incapace di spiegare qualunque attività autonoma e di fondare qualunque base di «praxis rinnovatrice»<sup>1321</sup>.

Con Feuerbach siamo di fronte ad un sensismo di ritorno che considera gli individui in maniera del tutto astratta rispetto alla vita sociale e concepisce la stessa società atomisticamente.

Il Feuerbach di Marx è in estrema sintesi un materialista incapace di cogliere il processo storico che ha in se stesso il principio del suo sviluppo. Mondolfo critica tale interpretazione, ma allo stesso tempo, coglie nei testi di Marx, la ripresa di temi hegeliani e si discosta in tal modo dalla vulgata – presente pure sulle pagine della rivista di De Sarlo – secondo cui il *materialismo storico* sarebbe una semplice forma di materialismo economicistico o di positivismo sociologico. Mondolfo fa notare al contrario che in Marx «soggetto» ed «oggetto» non sono concepibili che come termini in reciprocità, la cui reale dimensione è la «praxis umana». Siamo evidentemente al di là del semplice *economicismo* e del *materialismo* di vecchia maniera. Il «soggetto» non può essere concepito empiristicamente come una «tabula rasa», perché nella sua essenza non è altro che attività in processo e l'«individuo» non è neppure pensabile al di fuori del rapporto «consociativo». Se da una parte infatti «soggetto» e «oggetto» risultano termini reciproci, «uomo» e «società» non possono che relazionarsi necessariamente sul terreno della *praxis* sociale. Gli uomini sono «prodotti di determinate forme sociali» ma contemporaneamente anche gli artefici della società stessa; è questo il senso del «rovesciamento» di cui parla Marx nelle *Thesen*.

Mondolfo nel corso della stesura dei suoi noti saggi sul materialismo storico terrà ferma questa lettura di Marx. Qui però la sua preoccupazione principale non è tanto approfondire il concetto di *praxis*, bensì quello di verificare se, nel momento in cui Marx critica Feuerbach, non sta in realtà attaccando un «nemico di paglia». Mondolfo vuole insomma dimostrare come la filosofia di Feuerbach, e in particolare *Wesen des Christentums*, non implichi affatto un ritorno al sensismo pre-hegeliano. Feuerbach vuole invece affermare un «realismo naturalistico» che egli chiama anche con il nome di «materialismo», ma che non può essere confuso con il materialismo *sensistico* ed *empiristico* della tabula rasa: è l'affermazione invece dell'unità del rapporto fra «coscienza» e «corpo», «soggetto» e «oggetto», perché si abbia l'«esistenza reale», concreta, la «vita». Feuerbach appare dunque molto più complesso di quello smantellato dalle *Thesen*.

Innanzitutto egli attribuisce alla «coscienza» ampio risalto perché, una volta eliminato questo elemento, restano solo residui inservibili di quello che l'uomo in realtà è. Per Feuerbach, anzi, soltanto la *coscienza* è il discrimine fra l'«essere» e il «nulla» e dimostra di essere l'unica essenza, (*Wesen*), capace di dare valore alla vita e alla natura stessa.

Feuerbach, lungi dal propugnare un rozzo materialismo, elabora una teoria filosofica che potrebbe essere definita di «realismo vivente». Per questo si lancia nella polemica contro la religione e la filosofia speculativa accusate di separare «soggetto» ed «oggetto», scindendo lo «spirito» dal «corpo» e l'«uomo» dalla «natura». In Feuerbach insomma il rapporto «uomo-natura» sta sullo stesso piano del rapporto «forma-materia».

Feuerbach inoltre mette a frutto la concezione dialettica del «soggetto» e dell'«oggetto» sul terreno della *praxis storica*. Egli dedica le sue migliori energie a denunciare i pericoli del soggettivismo arbitrario e del conseguente programma di deradicamento dell'uomo dalla natura e in generale del «soggetto» dall'«oggetto». Il nesso «soggetto-oggetto» è così fondamentale e radicato nelle nostre coscienze che la religione si trova costretta ad oggettivare il soggetto tramite la figura di Dio, la

---

<sup>1321</sup> Ibid.

quale viene interpretata infatti da Feuerbach come la «trasformazione [arbitraria n.d.A.] del soggettivo in oggettivo»<sup>1322</sup>. La religione proietta polarmente l'attività e la passività su due figure concepite come relazionali ma distinte; il polo divino è il luogo dell'«attività», quello umano il crogiuolo di ogni «passività». La teoria dell'«alienazione» è strumentale a questi obbiettivi polemici, la conoscenza che l'uomo ha di Dio non è che la conoscenza che l'uomo ha di sé stesso e della propria natura. Marx rivolge a Feuerbach la stessa critica che Feuerbach stesso imputava alla religione, quella di volere spiegare il «soggetto» con sé stesso, separandolo dall'«oggetto». Ma Mondolfo avverte che si tratta di un errore solo apparente perché il termine «uomo» in Feuerbach denota sia l'«individuo» che la «specie». Dunque non è corretto parlare di soggettivismo nell'antropologia filosofica di Feurbach:

Questo è il soggettivismo del Feuerbach, [...], soggettivismo che s'oppone però all'idealismo come un realismo concreto e una filosofia dell'esperienza". La vigorosa affermazione dell'unità dei termini nella loro stessa differenza si oppone all'astratta separatezza attribuita da Marx<sup>1323</sup>

L'«uomo» concepito come passivo prodotto dell'ambiente non ha alcun riscontro nei testi feuerbachiani dove anzi si delinea un rapporto organico fra «soggetto» ed «oggetto», una *praxis* in cui si forma e si sviluppa dialetticamente la realtà di entrambi i termini.

L'errore di Marx nel condurre la critica al soggettivismo materialistico di Feuerbach sta nell'aver isolato passi o anche interi capitoli, (come nel caso del capitolo sul *significato della creazione del giudaismo* in *Wesen des Christenthums*), in cui sembra emergere una identificazione pura e semplice della *praxis* con il «sordido egoismo della soggettività arbitraria»:

per quanto ripetutamente egli affermi che la verità è l'uomo intiero e la vita, e non la sola ragione astratta dal sentimento e dal valore, né la sola soggettività del cuore e dei suoi desideri; per quanto dichiara che la realtà dell'uomo è nella unità delle tre forze, ragione, cuore e volontà, costituente il suo stesso essere, sì da escludere ogni concepibilità dell'uomo quale principio contrapposto ad alcuna di esse, tuttavia non sempre sa mantenere la coerenza a questi principi e serbarsi immune ai difetti criticati<sup>1324</sup>

Se infatti nei testi feuerbachiani non mancano i luoghi dove la *praxis* è identificata con la «soggettività» e l'«egoismo», assumendo in tal modo le caratteristiche di una attività rivolta ad un fine utilitaristico, in altri luoghi emerge pure una concezione superiore orientata all'unità organica fra *teoria* e *prassi*, in particolare circa la prassi morale.

La contestazione marxiana al capolavoro di Feuerbach verte sulla riduzione dell'«essenza umana» alla dimensione dell'«uomo naturale» sganciato dalla *praxis storica*. Detto altrimenti, la teoria secondo cui «l'uomo ha la capacità di conoscere se stesso come specie»<sup>1325</sup> si oppone frontalmente alla *filosofia della praxis* per la quale «individualità» e «collettività sociale» non sono altro che termini di un unico processo pratico. Marx vede in Feuerbach un ricalco della teoria contrattualistica e giusnaturalistica della società politica, l'idea cioè che il corpo sociale consista in una sovrapposizione meccanica di atomini individuali, indipendenti ed in lotta fra loro. Ma può darsi il caso di una «essenza umana» che non sia intrinsecamente sociale? Contro il vecchio punto di vista della «società borghese» si afferma la nuova visione della «società umana» che ripensa

---

<sup>1322</sup> Ibid., p. 145.

<sup>1323</sup> Ibid., p. 147.

<sup>1324</sup> Ibid., p. 157-158.

<sup>1325</sup> Mondolfo, «La Filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx», (parte II), *C.F.*, 3, (1909), p. 208.



completamente le relazioni interindividuali, (la connessione e l'interdipendenza fra le diverse «essenze umane»), approdando alla teoria del «reticolato sociale».

Eppure – ricorda Mondolfo – non è giusto assimilare Feuerbach *sic et simpliciter* al contrattualismo dei teorici borghesi, dal momento che nei testi dell'autore tedesco non emerge mai una concezione dell'individuo umano come quella elaborata, per esempio, nella *Ricchezza delle nazioni* da Adam Smith o nelle indagini di Hobbes. Una concezione che aveva stimolato la fervida ironia dello stesso Marx che nel *Capitale* aveva parlato esplicitamente di «robinsonate». Feuerbach, se pur confusamente, tiene fermo il principio che l'unico contesto possibile di sviluppo di una coscienza è la comunità, affermando a chiare lettere che «il soggetto isolato, alle prese con la natura fisica, è un'astrazione irrealistica: non è possibile in origine un atto mentale conscio di se stesso se non nel rapporto tra due persone»<sup>1326</sup>.

Anche la teoria della conoscenza è inconcepibile al di fuori dell'orditura sociale e relazionale; la conoscenza infatti è un rapporto specialissimo fra «soggetto» e «oggetto» e l'uomo arriva alla conoscenza di sé stesso e dell'universo solamente tramite la coscienza dei suoi simili «sicché se deve la propria esistenza alla natura, deve la propria umanità ai suoi fratelli»<sup>1327</sup>. Feuerbach appare certo lacunoso per il fatto di non aver distinto con chiarezza i due concetti di «specie» e «società», «vale a dire come concetto astratto e come momento concreto»<sup>1328</sup> della medesima umanità, ma ciò non implica affatto il suo arresto ad una concezione atomistica della dimensione umana:

la totalità dell'essere umano pertanto, lungi dall'essere contenuta in un solo individuo, sotto il rispetto sia intellettuale, sia morale, può esser compresa e manifestata soltanto nella collettività, il cui essere è infinito, cioè capace di illimitato sviluppo<sup>1329</sup>

Non solo Feuerbach non ha rinnegato Hegel, ma lo ha sviluppato al di là delle vistose manifestazioni verbali del suo ripudio. Egli tiene fermo per esempio il punto dell'identità tra «razionale» e «reale» e nei suoi testi è largamente presente un profondo senso della storicità. La *storicità* – nota Mondolfo – «non è concezione estranea alla filosofia del Feuerbach: egli mostra di sapere che la stessa specie umana non è realtà concreta che nella continuità del processo storico»<sup>1330</sup>. Il tempo infatti non viene concepito piattamente come successione di «durate», bensì di movimenti di sviluppo, ossia quale condizione dello «spiegamento progressivo delle differenze», insomma come la forma del «processo storico»<sup>1331</sup>.

Anche la teoria dei «bisogni», che sembrerebbe strumentale ad una lettura materialistica di Feuerbach è invece profondamente radicata in una concezione prassista e storicista. Il «bisogno» è per Feuerbach l'equivalente del «non-essere» hegeliano, è il sentimento di una mancanza e di un limite da cui sorge l'aspirazione del superamento (*Überwindung*). Ciò emerge con chiarezza, secondo Mondolfo, quando Feuerbach critica la religione, perché essa «sopprimendo ogni principio di praxis con la soppressione del bisogno che ne è la molla dialettica, distrugge il processo storico della civiltà»<sup>1332</sup>. Siamo ben lontani – avverte Mondolfo – dal piatto bisogno di mangiare e bere.

---

<sup>1326</sup> Ibid., p. 209.

<sup>1327</sup> Ibid., p. 210.

<sup>1328</sup> Ibid., p. 213.

<sup>1329</sup> Ibid., p. 210.

<sup>1330</sup> Ibid., p. 215.

<sup>1331</sup> Il ragionamento viene sviluppato in particolare all'interno del V capitolo «La società come processo storico della praxis», *ibid.*, pp. 213-225.

<sup>1332</sup> Ibid., p. 219.

Nei testi del filosofo tedesco si parla di un «bisogno di natura superiore» che comprende certo, ma non si esaurisce, nelle espressioni più elementari della fisiologia umana. Il «bisogno», al contrario, stimola un'attività propriamente dialettica, mette capo all'attività teorico-pratica che sta alla base dello sviluppo civile e, «in quanto è bisogno sociale, realizza nell'amore l'unità del genere umano, per via d'una educazione morale progressiva»<sup>1333</sup>.

Marx e Feuerbach convergono sul terreno della critica al materialismo astratto e mettono in rilievo l'importanza delle relazioni interindividuali. Non è accettabile neppure l'opinione gentiliana secondo cui Marx abbia reso attiva la realtà che era rimasta immobile nella filosofia di Feuerbach a causa della mancata applicazione della dialettica.

La discriminante sta invece altrove, e precisamente nello iato che si viene a creare fra l'«umanesimo di Feuerbach» e il «comunismo critico» di Marx. Se infatti Feuerbach aveva affermato il nesso *teoria-praxis* e la necessità del passaggio dalla prima alla seconda, questo era avvenuto sempre in modo generico e indeterminato senza la preoccupazione di declinare un tale principio «nella concreta realtà del momento storico e nella concreta opposizione dei suoi elementi»<sup>1334</sup>. Marx invece opera la traduzione del «bisogno», che in Feuerbach rimane astratto, nel fondamento antagonistico della società, ossia nella «lotta di classe»:

L'umanesimo del Feuerbach poteva comprendere soltanto lo sviluppo della civiltà per la funzione dialettica del bisogno in una astratta società unita e sospinta dall'amore; il comunismo critico di Marx vuol comprendere invece in modo concreto il corso della storia per la funzione dialettica della lotta di classe, nella quale, come osserva l'Engels, anche il male morale riacquista quel valore che l'Hegel gli aveva attribuito e il Feuerbach disconosciuto<sup>1335</sup>.

È la *lotta di classe* la vera discriminante tra il pensiero di Marx e quello feuerbachiano, non la riproposizione del materialismo grezzo o la piatta concezione della storia.

Le attente e accurate letture mondolfiane su Feurbach, se relazionate alle critiche di Marx rappresentano in effetti l'unico tentativo ospitato dalla *Cultura Filosofica* di legittimare gli insegnamenti hegeliani attraverso la rilettura dei suoi critici e revisori, (anche se non all'interno del solco di un esplicito richiamo di *scuola*), dimostrando l'attualità e la vitalità di un indirizzo di pensiero e della sua eredità intellettuale altrimenti snobbato od esplicitamente avversato dai principali collaboratori del periodico, a partire dal suo stesso Direttore.

---

<sup>1333</sup> Ibid., p. 220.

<sup>1334</sup> Ibid., p. 224.

<sup>1335</sup> Ibid., p. 225.

## Conclusioni

A due anni dall'inizio dell'avventura editoriale, la Redazione della *Cultura filosofica* annuncia il formato definitivo della rivista. Il periodico da mensile diventa bimestrale, per meglio sviluppare «la trattazione dei diversi argomenti, con articoli più lunghi, e nello stesso tempo accrescere la parte riservata alle recensioni»<sup>1336</sup>. Dopo due anni di vita i redattori sentono dunque il bisogno di stabilizzare sia la veste grafica che le scadenze editoriali, ma soprattutto percepiscono la necessità di dare «uno sguardo all'opera già compiuta»<sup>1337</sup>. Viene pertanto stilato un bilancio dell'attività svolta in modo da puntualizzare, davanti ai lettori, il senso della rivista, progettando in qualche modo un suo rilancio.

L'articolo *Che cosa facciamo e che cosa vogliamo* apparso nel secondo fascicolo del 1908, (vale a dire nel secondo anno di pubblicazione), è preziosissimo da questo punto di vista. Esso affronta lucidamente le ragioni storiche dell'iniziativa editoriale spiegando le tappe attraverso cui è stata elaborata la sua linea ed è stato approntato un preciso indirizzo alla ricerca. È importante analizzare questo articolo nelle conclusioni del nostro lavoro per comprendere fino a che punto la redazione sia riuscita a soddisfarne le aspettative anche alla luce dell'analisi fin qui svolta. Alla fine del percorso di lettura che abbiamo proposto, dobbiamo infatti notare che paradossalmente proprio i punti che i redattori consideravano strategici risultano deboli e parzialmente incompiuti, e portano in sé le ragioni del fallimento del loro progetto riformatore.

Ma procediamo con ordine. Un primo fondamentale punto di partenza viene individuato nella necessità di prendere coscienza della condizione del dibattito filosofico nell'Italia dei primi del Novecento e nella necessità di fare chiarezza sulle lacune che l'hanno reso debole e ristretto ad ambiti circoscritti. Forti di una precisa visione della tradizione della «filosofia italiana»<sup>1338</sup> dalla seconda metà del secolo XIX in poi l'autore del documento (presumibilmente De Sarlo stesso) chiarisce in che termini appare necessario un suo rilancio e quali siano i suoi malanni congeniti e i possibili rimedi. In questo contesto la *Cultura Filosofica* deve ricoprire un ruolo non solo «utile» ma addirittura «necessario» per favorire uno svecchiamento complessivo della ricerca filosofica. Immediatamente dopo l'unità dello Stato infatti «il bisogno di coprire le cattedre» aveva favorito l'«intrusione degl'inetti nell'insegnamento filosofico», cosa che aveva condeterminato la «decadenza del nostro pensiero e dei nostri studi filosofici»<sup>1339</sup>. La degenerazione della tradizione filosofica italiana negli anni successivi la costruzione dello Stato unitario si era così manifestata in due modi: con l'affermazione del *positivismo* e con l'imitazione della *filosofia estera*. Il positivismo italiano consisteva in sostanza in «una riduzione ai minimi termini dei problemi fondamentali della filosofia» a causa della mancanza di una «salda tradizione scientifica, con cui il pensiero filosofico avesse avuto già il modo di regolare i suoi conti»<sup>1340</sup>. Fuori dal positivismo, del resto, non rimanevano che sterili richiami alla filosofia d'oltralpe, soprattutto di matrice tedesca<sup>1341</sup>. La piena consapevolezza del fallimento del positivismo e il rifiuto dei modelli d'importazione costituivano

---

<sup>1336</sup> La Redazione, «Che cosa facciamo e che cosa vogliamo», *C.F.*, n. 2, (1908), p. 526

<sup>1337</sup> *Ibid.*, p. 517

<sup>1338</sup> *Ibid.*

<sup>1339</sup> *Ibid.*, p. 518

<sup>1340</sup> *Ibid.*

<sup>1341</sup> Prima l'hegelismo, poi il neo-kantismo

dunque il perno del progetto riformatore della *Cultura Filosofica*. In entrambi i casi il rifiuto di un modello filosofico stereotipato portava i redattori della rivista ad assumersi un ruolo di notevole peso che non sempre corrispondeva alle loro reali capacità operative ed analitiche.

Il secondo importante aspetto su cui si basa l'attività editoriale della *Cultura Filosofica* verte sul fatto che i sistemi filosofici non possono essere valutati solo da un punto di vista logico e astratto, ma vanno inseriti nel loro contesto storico, etnico e psicologico. Oltre l'aspetto logico razionale infatti gioca un ruolo non meno fondamentale anche l'«ambiente storico e di cultura e la forma mentis non soltanto individuale, ma anche etnica, trasversale i quali si rinfrangono quelle vedute fondamentali»<sup>1342</sup>. La filosofia non può dunque essere considerata solo una questione di coerenza logica del ragionamento, altrimenti si rischia di incorrere nelle classiche secche in cui è caduta ogni riproposizione delle tesi sofistiche. Appunto a causa dell'insufficienza della sola ragione logica, i sistemi filosofici non si possono trapiantare o esportare perché altrimenti si condannerebbe la ragione filosofica alla stagnazione e alla sua degenerazione dogmatica:

il voler trapiantare su un suolo e in un tempo diverso un sistema colla sua propria fisionomia, è un voler rendere la filosofia estranea al movimento della cultura e del pensiero, da una parte costringendola a rimanere stazionaria, dall'altra a diventare inintelligibile o inassimilabile rispetto al mondo contemporaneo<sup>1343</sup>

La tendenza all'«imitazione» è sintomo del malanno dilettantistico che affligge la filosofia e che genera una «perenne tardività»<sup>1344</sup> da cui è necessario svincolarsi, pena la morte del pensiero o la sua riduzione a paradosso sofistico. Per garantire la ripresa della cultura filosofica (almeno in Italia) e svincolarsi dagli errori del logicismo e della mera riproduzioni di modelli filosofici stranieri, i redattori della rivista indicano la necessità di riferirsi alla «tradizione filosofica veramente italiana»<sup>1345</sup>: Galluppi, Rosmini, Gioberti, Bonatelli sono i punti di riferimento a cui è utile volgersi. In particolare Francesco Bonatelli viene individuato come referente privilegiato. Su questa tradizione spiritualistica «indigena» la *Cultura Filosofica* ha voluto dunque proporre un'articolata riforma della filosofia, i cui punti nevralgici sono il ripristino del nesso filosofia-scienza, (con il conseguente bisogno del riordino dell'università), e l'opposizione frontale al dilettantismo nella sua forma della «filosofia letteraria». Sta qui il senso della proposta di istituire il Dipartimento di filosofia sottraendo la materia alla Facoltà di Lettere:

Questa [la filosofia, N.d.A.], che o dovrebbe avere una facoltà a sé, come ormai è nei desideri di tutti i ben pensanti, o in ogni caso dovrebbe essere nutrita e sussidiata da un largo insegnamento scientifico, è stata invece aggregata, come un'appendice appena tollerata, alla facoltà di lettere. Questo unire la filosofia alle lettere è assolutamente antistorico, perché [...] il pensiero filosofico si trova sempre strettamente unito a quello scientifico<sup>1346</sup>

L'opposizione alla *filosofia letteraria* rappresenta dunque il terzo punto fondamentale individuato nel documento *Che cosa facciamo e che cosa vogliamo* per rilanciare la ricerca filosofica in Italia su nuove premesse. È sulla denuncia agli estremi del razionalismo fuori contesto e della filosofia

---

<sup>1342</sup> Ibid., p. 519

<sup>1343</sup> Ibid., p. 520

<sup>1344</sup> Ibid.

<sup>1345</sup> Ibid.

<sup>1346</sup> Ibid., p. 521

ridotta a retorica umanistica che De Sarlo e i suoi collaboratori ricavano la necessità di dare una svolta alla cultura filosofica. La debolezza della filosofia post-unitaria causata dall'esterofilia e dal diffondersi della cultura positivista alla fine dell'Ottocento si riproponeva nel nuovo secolo sotto la forma di una «retorica del pensiero»<sup>1347</sup> che poneva le sue radici nella «confusione continua fra valore dell'espressione» e «valore dell'idea», sulla «ricerca insistente del paradosso» e sul «semplicismo scandaloso, per il quale, a furia di analogie, eliminando i caratteri differenziali, che sono spesso i più importanti e che hanno più bisogno d'una spiegazione [...], si arriva a identificare tutto e a non spiegar niente»<sup>1348</sup>. In appoggio a questa filosofia «letteraria» e «retorica», si affiancano i vari «ammiratori» pragmatisti, mistici e in generale «dilettanti di modernismo», «ragazzini – di cervello, se non d'anni, girovaganti, veri *bohémians* del pensiero, per i marciapiedi dell'arte, della scienza»<sup>1349</sup>.

Alla ricostruzione storiografica sulla strutturale debolezza della cultura filosofica italiana e alla disamina dei suoi mali storici, segue dunque una ricognizione delle nuove degenerazioni che minacciano di diventare egemoniche e che è necessario contrastare in maniera risoluta. I nemici della ripresa di una cultura filosofica rigorosa, non importata e al passo con le grandi sfide della modernità: sono dunque i «filosofi letterati» e i loro «ammiratori»<sup>1350</sup>, i quali però costituiscono un'area dotata di forti capacità egemoniche

Il peggio è che codesti filosofi letterati hanno l'audacia e il piglio sempre violento, capace di far paura ai deboli, nel che riescono molto bene: le loro critiche e i loro giudizi rendono immagine di quei temperamenti torbidi e rissosi che hanno bisogno continuo di menar le mani. E d'altra parte, hanno dei metodi così perfezionati per organizzar la *réclame* e i soffietti reciproci e tentare dei veri *trusts* giornalistici, da stendere intorno a sé una fitta rete di amicizie e di simpatie, sia pure transitorie e apparenti, fatte in parte d'interessi, in parte di pusillanimità, in parte, e specialmente, d'ignoranza. In verità, mai si è visto – ed è doloroso constatarlo – tanta sproporzione fra il valore intrinseco d'una corrente di pensiero e il favore da cui è circondato in una larga sfera, sia pure d'incompetenti<sup>1351</sup>

Sembra di sfogliare le lettere che Labriola spediva a Croce contro la corruzione della cultura filosofia italiana a fine Ottocento, in particolare contro il ruolo assunto da Achille Loria. Mentre però Labriola non aveva neppure tentato di raccogliere attorno a sé un gruppo di riferimento etico-politico, De Sarlo aveva fondato la *Cultura Filosofica* con lo scopo di «dire francamente quel che pensiamo e opporre resistenza, per quanto ci è possibile, a questa degenerazione della filosofia italiana»<sup>1352</sup>. In questo caso era in cantiere una riforma che – come sappiamo – ruotava attorno ad una nuova idea di *sintesi* filosofica, la quale non doveva più ignorare i problemi metafisici, o preferire un gruppo di scienze ad un altro o modellare la ricerca filosofica sui metodi e sui procedimenti di una scienza particolare:

non dunque riduzione della filosofia a una somma delle scienze o, peggio, di certe scienze assunte come rappresentanti di tutte le altre, ma la filosofia, in tutta l'integrità dei suoi problemi fondamentali, metafisici, messa in continuità col sapere scientifico, dalla cui sintesi derivano e s'impongono quei fondamentali problemi. La vera sintesi, insomma, fatta

---

<sup>1347</sup> Ibid.

<sup>1348</sup> Ibid.

<sup>1349</sup> Ibid., p. 523

<sup>1350</sup> Ibid.

<sup>1351</sup> Ibid.

<sup>1352</sup> Ibid., p. 524

al lume della logica e della gnoseologia, e abbracciante *tutte* le scienze, non è *la scienza* (neppure coll'S maiuscola), ma piuttosto *la filosofia*<sup>1353</sup>

La concezione della filosofia come «sintesi» e stimolo del sapere umano risulta dunque un quarto fondamentale tassello della vita della rivista. Anzi, soltanto facendo leva sull'interdisciplinarietà del sapere filosofico e sulla sua concezione discorsiva e cooperativa è possibile mettere in mora le derive positivistiche, logistiche e le pericolose curvature retoriche e letterarie dell'indagine filosofica. Come abbiamo visto nel corso della lettura proposta in questo studio è proprio la concezione sintetica della filosofia il cardine della riforma avanzata da De Sarlo. È sull'aspetto multidisciplinare e dialogico che si gioca la scommessa di una filosofia nuova, non importata, funzionale alle vive esigenze della società e della ricerca scientifica di inizio secolo.

Tuttavia la filosofia "letteraria" criticata con veemenza nell'articolo di bilancio in analisi non era basata sulla sola retorica, ma disponeva al contrario di una capacità sistematica non indifferente, e riusciva ad indirizzare il dibattito in maniera efficace e diretta. D'altra parte, chi invece si faceva portatore di una concezione sintetica della filosofia e interdisciplinare del sapere, non era spesso altrettanto capace di costruire un'operazione di consenso su questi temi, facendo anzi stagnare un nobile progetto ad uno stato gassoso ed implicito.

I quattro punti riformatori messi in evidenza dalla lettura dell'articolo *Che cosa facciamo e che cosa vogliamo*, rendono chiaro il modo di impostare i problemi filosofici da parte della rivista, ma anticipano altrettanto chiaramente i motivi del pieno insuccesso del progetto culturale promosso. Se infatti il piano di lavoro risulta abbastanza trasparente, non altrettanto si può dire a proposito del suo svolgimento. È su questa prospettiva storiografica che il progetto della *Cultura Filosofica* si dimostra totalmente deficitario.

Dall'analisi della rivista svolta nel presente lavoro è facile accorgersi come vengano alla luce diversi punti dolenti e contraddizioni pur nello sviluppo di una strategia alternativa ai fautori del «pensiero retorico» e al superamento dei limiti strutturali della cultura filosofica italiana.

A questo punto è ineludibile domandarsi le ragioni per cui il progetto riformatore della *Cultura Filosofica* sia sostanzialmente fallito e la sua memoria sia andata pressoché dispersa. Può trattarsi solo di un caso o della straordinaria congiuntura degli eventi storici che la cultura italiana del tempo non abbia saputo porgere ascolto al richiamo di sobrietà, di critica e di interdisciplinarietà proposto sulle pagine del periodico desarliano?

Proviamo ad abbozzare alcune risposte sulla base dei documenti vagliati. Innanzitutto, partiamo dai riferimenti culturali proposti dai collaboratori della *Cultura Filosofica* come necessari cardini di riferimento: emerge chiaramente che i nomi di Gioberti, Rosmini e Bonatelli non possono sperare di competere con il *ritorno* a Kant ed Hegel e con le *riforme* dei loro sistemi di cui si parlava in tutta Europa. Appare inoltre eclatante l'insufficienza delle alternative etiche, politiche e metafisiche proposte a fronte del dilagante fascino della *distruzione della ragione* che si andava affermando ad inizio secolo. Non è un caso che la redazione stessa abbia sentito il bisogno di misurarsi con il neocriticismo e che abbia ritenute insufficienti le posizioni dello stesso Bonatelli su questi temi, indicando, ma non spiegando, la necessità di una sua completa revisione.

---

<sup>1353</sup> Ibid., p. 526

Per essere all'altezza di idealisti, pragmatisti e neocriticisti, si sarebbe dovuto guardare con maggiore interesse e apertura alle teorie economiche di Marx, alle ricerche sociologiche di Durkheim, alla psicologia di Freud, alla fenomenologia di Husserl. Invece – come abbiamo visto – questi sono riferimenti che rimangono in sordina nel dibattito lanciato dalle colonne della *Cultura Filosofica*, se non completamente assenti come nel caso del marxismo.

In secondo luogo, per comprendere l'insuccesso del progetto, va sfatato il mito storiografico della loro «solitudine». I collaboratori della *Cultura Filosofica*, e in particolare De Sarlo, amavano ostentare l'unicità della loro posizione riformatrice, ma in realtà non erano i soli intellettuali che sentivano il bisogno di una profonda revisione dei canoni del positivismo, di un suo definitivo superamento, di una filosofia che facesse i conti con la cultura scientifica e con le questioni fondamentali della società e della storia. Questa idea di splendida solitudine è in effetti un mito costruito per far risaltare una posizione di privilegio intellettuale che però non risulta da un semplice sondaggio delle cronache filosofiche del tempo. Oltre a loro, infatti, anche altri gruppi di autori cercavano nuove strade per rimarcare un «rapporto tra esperienza e ragione»<sup>1354</sup> che non escludesse più il richiamo ai problemi classici dell'indagine filosofica, ma che consolidasse, anzi, su nuove basi sperimentali e scientifiche, la posizione della «soluzione dei problemi ultimi della realtà»<sup>1355</sup>. Solo per fare alcuni esempi Vailati, Enriques, Limentani, Juvalta e alcuni positivisti critici con gli esiti della loro scuola (o *in crisi* come li chiamava Garin), si occupavano negli stessi anni degli stessi problemi che stavano a cuore a De Sarlo e ai suoi collaboratori.

Anche in questo caso le brevi stroncature apparse sulla rivista, o ancor peggio i suoi silenzi, ci dicono molto sugli errori strategici commessi dalla redazione anche nel panorama italiano. Probabilmente una maggiore attenzione alla politica delle alleanze avrebbe permesso alla rivista di alzare il dibattito e di fare fronte comune alle derive irrazionaliste e mistiche della cultura filosofica italiana di inizio secolo.

Del resto, anche la polemica contro i «filosofi letterati» (idealistici) e i loro «ammiratori» (pragmatisti e mistici), appare condotta debolmente. Le istanze idealistiche si erano profondamente radicate in Italia e in particolare a Napoli, ben prima della fondazione della *Critica*, ad opera di Croce. Nella città partenopea, Spaventa aveva da tempo declinato e aggiornato l'idealismo tenendosi ben lontano da quella «filosofia dell'imitazione» deprecata dai redattori della *Cultura Filosofica*. Non è corretto dunque sostenere che essere idealisti in Italia significasse essere imitatori ed esterofili, e non è meno scorretto ignorare che Croce e Gentile, nella loro opera di riforma dell'idealismo, avessero appunto Spaventa come riferimento privilegiato che tutto era tranne che un ripetitore di concetti stranieri.

Inoltre, appare riduttivo anche appiattare l'attività degli idealisti alla «retorica del pensiero» ed affermare che essi fossero letterati «intrusi» nel campo della filosofia. A parte Croce, che era per sua stessa ammissione un autodidatta (anche se eccellente), a tutta la scuola gentiliana non mancavano certo gli attrezzi del mestiere, pertanto è ingiusto bollarli come «letterati».

In ultima analisi la polemica sulla strategia messa a punto da Croce e Gentile risulta superficiale. Gli autori della *Critica* non avevano solo «amici» per veicolare il loro messaggio, essi avevano una rivista di successo, una politica universitaria, contatti e relazioni con il mondo della cultura europea e soprattutto avevano elaborato una lettura storiografica profonda e originale capace di supportare il

---

<sup>1354</sup> Ibid., p. 525

<sup>1355</sup> Ibid., p. 524

loro sistema di pensiero. I nuovi idealisti italiani avevano fatto serratamente i conti con la filosofia tedesca, (Marx compreso, ed erano stati gli unici in Italia oltre Labriola), avevano una notevole capacità di organizzare e promuovere i loro sistemi attraverso la cura di vere e proprie scuole di pensiero. Insomma, aver parlato di «sedicenti filosofici»<sup>1356</sup> e aver così sminuito le competenze dei loro avversari, non ha aiutato i redattori della *Cultura Filosofica* a batterli e nemmeno a fare fronte alle loro capacità egemoniche nel campo dell'organizzazione culturale del Paese.

A questi limiti storiografici e - per così dire - "tattici" se ne aggiungono però anche altri. Come abbiamo visto dopo due anni di vita la rivista si assesta su una linea ben definita e il documento *Che cosa facciamo e che cosa vogliamo* rilancia con limpidezza il programma. Viene annunciato che la rivista non cambierà contenuti, ma solo veste grafica e scadenza delle pubblicazioni per meglio garantire un approfondimento dei problemi trattati. Tuttavia le cose non stanno proprio così. Gli articoli oltre che più lunghi diventano meno freschi, il dibattito si allenta, diventa più povero e si ha la netta sensazione che dalla battaglia delle idee dei primi anni si passi gradualmente ad un'opera di mera compilazione accademica. Ciò avviene in maniera non lineare e sono presenti certo numerose eccezioni come nel caso del dibattito etico-politico sulla guerra che riaccende gli animi ed offre nuovi ed originali spunti di riflessione. Ma resta un fatto che alla dinamicità dei primi anni, determinata soprattutto dal dibattito epistemologico e da quello gnoseologico arricchito dal confronto con i circoli intellettuali a livello europeo, segua un periodo in cui la rivista perde mordente e gli articoli assumono sempre più il tono cattedratico tipico della filosofia professionale. Nel momento in cui viene meno il dibattito epistemologico e gnoseologico e i redattori della rivista sviluppano il programma editoriale, il confronto con gli idealisti e con le altre posizioni diventa sempre più rado fino a scomparire, e le pagine della *Cultura Filosofica* perdono colore e vivacità. In effetti neppure lo stesso sviluppo del programma, più volte annunciato sui primi fascicoli, risulta del tutto coerente e su più punti emergono anche contraddizioni rilevanti. Infatti, non sempre i redattori rimangono fedeli al carattere aperto e problematico, animato da una profonda cautela metodologica, che anima gli articoli dei primi anni, i quali saranno in effetti il motore della rivista. Solo per fare un esempio, lo stesso De Sarlo, che prima insiste sull'idea che la filosofia debba ragionare in termini sintetici ed organici ai risultati delle singole discipline scientifiche, poi si lancia ad argomentare, in maniera del tutto astratta, l'esistenza dell'«immortalità dell'anima»<sup>1357</sup> e l'«oggettività assoluta dei valori»; e non si tratta di argomenti che occupano uno spazio marginale nel dibattito, ma di pilastri della riforma culturale e filosofica che De Sarlo e i suoi collaboratori volevano approntare. In un'epoca in cui persino i postulati euclidei erano «scesi dall'Olimpo» (Vailati) e in cui in tutta Europa spazzava un forte vento irrazionalista, sulle pagine della rivista guidata da De Sarlo si proponevano spesso posizioni più arretrate di quelle kantiane a proposito di temi come l'*anima* e i *valori* e - questo è l'aspetto più sorprendente - senza riferirsi a nessuna ricerca scientifica che ne potesse avallare la tesi. Tra gli articoli sul concetto della «vita» e sul nesso «filosofia-scienza» apparsi nei primi numeri e quelli sull'«immortalità dell'anima» e sull'«oggettività ed eternità dei valori» pubblicati in seguito c'è un abisso nel metodo come nel tono. I primi si caratterizzano per un'approfondita ricognizione interdisciplinare che precede i

---

<sup>1356</sup> Ibid., p. 523

<sup>1357</sup> De Sarlo, "Il problema dell'immortalità", *C.F.*, n. 2, (1910)



tentativi di sintesi filosofica e metafisica. Nei secondi invece scompaiono i riferimenti al dibattito epistemologico e il discorso assume toni tipici del *filosofo professionale* che deve rimettere le cose a posto e ricomporre le disarmonie e i disequilibri dell'esperienza.

Non è un caso che proprio il lemma *armonia* acquisti negli ultimi anni un ruolo sempre maggiore fino a diventare soggetto di una ricerca pregiudiziale e quasi ossessiva che inquina e compromette fortemente il carattere sobrio dei primi risultati.

Sono questi in sintesi gli aspetti meno convincenti della politica culturale promossa sulle pagine della *Cultura Filosofica* e sono anche le ragioni per cui la riforma filosofica proposta non è riuscita a farsi strada e a catalizzare l'attenzione di quei vasti settori intellettuali italiani che pure sentivano l'esigenza di rimettere in discussione le categorie del positivismo e dell'intellettualismo ma che non si sentivano vicini all'aggressività del messaggio di irrazionalisti, pragmatisti e mistici e alle elaborazioni degli idealisti.

## Bibliografia

- Aliotta, Antonio, *Le Origini dell'Irrazionalismo Contemporaneo*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1950
- Aliotta, Antonio, *La Reazione Idealistica contro la Scienza*. Palermo: Optima, 1912
- Aliotta, Antonio, *Il Relativismo, l'Idealismo e la Teoria di Einstein*. Roma: Perrella, 1948
- Alliney, Giulio, *I Pensatori della Seconda Metà del Secolo XIX*. Milano: F.lli Bocca, 1942
- Amato, Patrizio, *Studi sulla Cultura Filosofica Italiana fra Ottocento e Novecento*. Bologna: Editrice Clueb, 1982
- Ardigò, Roberto, Pasquale Villari, *Roberto Ardigò, Pasquale Villari. Carteggio*. a.c. di Wilhelm Büttemeyer, 1868-1916. Firenze, La nuova Italia, 1973
- Banfi, Antonio, *L'Uomo Copernicano*. Milano: Il Saggiatore, 1965
- Baratono, Adelchi, *Fondamenti di Psicologia Sperimentale*. Torino: Bocca, 1906
- Bergson, Henri, *L' Evoluzione Creatrice*. Milano: Cortina, 2002
- Calderoni, Mario, *Scritti*, a cura di O. Campa. Milano: La Voce, 1924
- Calò, Giovanni, *Le Ragioni dello Spiritualismo*. Modena: Formiggini, 1910
- Cantoni, Remo, *Emanuele Kant: La filosofia Teoretica*. Milano: Bricola, 1879
- Carbonara, Cleto, *Lo Sperimentalismo di Antonio Aliotta*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1951
- Chiappelli, Alessandro, *Sul Confine dei Due Secoli*. Napoli: tip. della R. Università, 1900
- Ciliberto, Michele, *Filosofia e Politica nel Novecento Italiano: da Labriola a «Società»*. Bari: De Donato, 1982
- Croce, Benedetto, Karl Vossler, *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, Bari, G. Laterza e F., 1951
- Croce, Benedetto, *Ciò che è Vivo e ciò che è Morto nella Filosofia di Hegel*. Roma: Laterza, 1907
- Croce, Benedetto, *Conversazioni Critiche*. Roma: Laterza, 1939
- Croce, Benedetto, *Estetica come Scienza dell'Espressione e Linguistica Generale*. Milano: Sandron, 1902
- Croce, Benedetto, *La Filosofia della Pratica: Economica ed Etica*. Roma: Laterza, 1909
- Croce, Benedetto, *Logica come Scienza del Concetto Puro*. Roma: Laterza, 1917
- Croce, Benedetto, *Materialismo Storico ed Economia Marxistica*. Roma: Laterza, 1944

- Croce, Benedetto, *Pagine sulla Guerra*. Napoli: R. Ricciardi, 1919
- Croce, Benedetto, *Perché non Possiamo non dirci Cristiani*. Roma: Laterza, 1943
- D'Anna, Vittorio, *Kant in Italia, Letture della Critica della Ragion Pura 1860-1940*. Bologna: CLUEB, 1990
- De Liguori, Girolamo, *Materialismo Inquieto: Vicende dello Scientismo in Italia nell'Età del Positivismo, 1868-1911*. Roma: Laterza, 1988
- De Sarlo, Francesco, *L'Attività Pratica e la Coscienza Morale*. Firenze: B. Seeber, 1907
- De Sarlo, Francesco, *Le Basi della Psicologia e della Biologia secondo Rosmini, Considerate in Rapporto ai Risultati della Scienza Moderna*. Roma: Terme Diocleziane, 1893
- De Sarlo, Francesco, *I Dati dell'Esperienza Psichica*. Firenze: Tip. Galletti e Cocci, 1903
- De Sarlo, Francesco, *Esame di coscienza: Quarant'anni dopo la Laurea. 1887-1927*. Firenze: Tip. Bandettini, 1928
- De Sarlo, Francesco, *La Filosofia nella Cultura Contemporanea: Discorso Inaugurale Letto nell'Aula Magna del r. Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento in Firenze il 3 Novembre 1906*. Firenze: Tipografia Galletti e Cocci, 1907
- De Sarlo, Francesco, *Gentile e Croce: Lettere Filosofiche di un Superato*. Firenze: Le Monnier, 1925
- De Sarlo, Francesco, "Insegnamento della Psicologia nelle Università e sul Valore della scienza psicologica nel tempo presente." In *Atti del IV Congresso Nazionale di Psicologia*. Firenze: Bandettini, 1925
- De Sarlo, Francesco, *Metafisica Scienza e Moralità. Studi di Filosofia Morale*. Roma: Tipografia Di Giovanni Balbi, 1898
- De Sarlo, Francesco, e Giovanni Calò, *La Patologia Mentale in Rapporto all'Etica e al Diritto: Appendice ai Principi di Scienza Etica*. Milano: R. Sandron, 1908
- De Sarlo, Francesco, *Il Pensiero Moderno*. Palermo: Sandron, 1915
- De Sarlo, Francesco, *Psicologia e filosofia: Studi e ricerche*. Firenze: La Cultura Filosofica editrice, 1918
- De Sarlo, Francesco, "La Psicologia in Rapporto colle Scienze Filosofiche." In *Atti del 5. Congresso internazionale di psicologia, tenuto in Roma dal 26 al 30 aprile 1905 sotto la Presidenza del prof. Giuseppe Sergi*. Roma: Tip. Forzani e C., 1906
- De Sarlo, Francesco, *Scienza e Filosofia*. Milano: Turati Lombardi e C., 1930
- De Sarlo, Francesco, *Il Socialismo come Concezione Filosofica*. Firenze: Le Monnier, 1897
- De Sarlo, Francesco, *Studi sul Darwinismo*. Napoli: Stabilimento Tipografico A. Tocco, 1887

- De Sarlo, Francesco, *Studi sulla Filosofia Contemporanea*. Roma: Ermanno Loescher e C., 1901
- De Sarlo, Francesco, *L'Uomo nella Vita Sociale*. Roma: Laterza, 1931
- De Sarlo, Francesco, "Valore della Scienza Psicologica nel Tempo Presente." In *Atti del IV Congresso nazionale di Psicologia*. Firenze: Bandettini, 1925
- De Sarlo, Francesco, *Vita e Psiche. Saggio di Filosofia della Biologia*. Firenze: Le Monnier, 1934
- Di Giovanni, Piero, *Kant ed Hegel in Italia, alle Origini del Neoidealismo*. Roma: Laterza, 1996
- Enriques, Federigo, *Scienza e Razionalismo*. Bologna: Zanichelli, 1990
- Enriques, Federigo, *Il Significato della Storia del Pensiero Scientifico*, a c. di Mario Castellana e Arcangelo Rossi, Bologna: Zanichelli, 1936
- Faracovi, Ornella Pompeo, *Il Caso Enriques, Tradizione Nazionale e Cultura Scientifica*. Livorno: Belforte editore libraio, 1984
- Ferrandi, Giuseppe, "La filosofia di Bologna", in *Le Città Filosofiche: per una Geografia della Cultura Filosofica Italiana del Novecento*, Atti del convegno a.c. di Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, Bologna: Il Mulino, 2004
- Ferrari, Massimo, *Non solo Idealismo. Filosofi e Filosofia in Italia tra Ottocento e Novecento*. Firenze: Le Lettere, 2006
- Fichte, Johann Gottlieb, *I Discorsi alla Nazione Tedesca*. Roma: Laterza, 2003
- Fiorentino, Francesco, *Lezioni di Filosofia ad Uso nei Licei*. Napoli: D. Morano, 1886
- Gabelli, Aristide, *L'Uomo e le Scienze Morali*, a cura di L. Credaro. Firenze: Le Monnier, 1916
- Galilei, Galileo, *Lettere Copernicane*. Roma, Armando, 1995
- Garbasso, Antonio, *Fisica d'Oggi. Filosofia di Domani*. Milano: Libreria Editrice Milanese, 1910
- Garin, Eugenio, "Appunti sulla Formazione e su alcuni Caratteri del Pensiero Crociano." In *Intellettuali italiani del 20. secolo*. Roma: Editori Riuniti, 1974
- Garin, Eugenio, *Cronache di Filosofia Italiana 1900-1960*. Roma: Laterza, 1966
- Garin, Eugenio, *Filosofia e scienza del Novecento*. Roma: Laterza, 1977
- Garin, Eugenio, *Storia della filosofia Italiana*. Torino: Einaudi, 1966
- Garin, Eugenio, *Tra due Secoli: Socialismo e Filosofia in Italia dopo l'Unità*. Bari: De Donato, 1983
- Gentile, Giovanni, *L'Atto del Pensare come Atto Puro*. Palermo: A. Reber, 1912

- Gentile, Giovanni, "Del Concetto Scientifico della Pedagogia." In *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei: Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Roma: Tipografia Accademica, 1902
- Gentile, Giovanni, *La Filosofia di Marx: Studi Storici*. Pisa: Enrico Spoerri Edit., Tipografia Orsolini-Prosperi, 1899
- Gentile, Giovanni, *La Riforma della Dialettica Hegeliana*. Messina: G. Principato, 1913
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi, 2001
- Guarnieri, Patrizia, *La «Rivista Filosofica» (1899-1908). Conoscenza e Valori del Neokantismo Italiano*. Firenze: La Nuova Italia, 1981
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*, tradotto da Benedetto Croce. Roma: Laterza, 1907
- Hibben, John Grier, *La Logica di Hegel: saggio sull'interpretazione*, tradotto da Giuseppe Rensi. Torino: Bocca, 1910
- Il'ič Ul'janov, Vladimir "Lenin", *Materialismo ed Empiriocriticismo: Note Critiche su una Filosofia Reazionaria*, tradotto da Felice Platone. Roma: Ed. Rinascita, 1953
- James, William, *Philosophie de l'Expérience*, tradotto da E. Le Brun et M. Paris, Le Brun. Paris: Flammarion, 1910
- James, William, *La Volontà di Credere*, tradotto da Giovanni Papini. Milano: Libreria editrice milanese, 1912
- Juvalta, Erminio, *In Cerca di Chiarezza, Questioni di Morale. I Limiti del Razionalismo Etico*. Cirié: Tipografia Capella, 1919
- Juvalta, Erminio, *I Presupposti Formali dell'Indagine Etica*. Genova: ed. A. F. Formiggini, 1913
- Juvalta, Erminio, *Il Vecchio e il Nuovo Problema della Morale*. Bologna: Zanichelli, 1914
- Labriola, Antonio, *Epistolario 1896-1904*. Roma: Editori Riuniti, 1983
- Labriola, Antonio, *La Dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*. Napoli: Stamperia della Regia Università, 1871
- Labriola, Antonio, *L'Università e la Libertà della Scienza*. Napoli: Tipi Veraldi, 1897
- Labriola, Antonio, *Saggi sulla Concezione Materialistica della Storia*. Roma: ed. Riuniti, 2000
- Labriola, Antonio, "L'Università e la Libertà della Scienza", in *Scritti Politici 1886-1904*, a c. di Valentino Gerratana, Bari, Editori Laterza 1970.
- Lucarelli, Antonella, "De Sarlo, l'Evoluzionismo e la concezione psicologica", in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, atti del convegno a.c. di Liliana Albertazzi, Guido Cimino, Simonetta Gori-Savellini. Bari: Laterza, 1990.

- Lukács, György, *La Distruzione della Ragione*, tradotto da Eraldo Arnaud. Torino: Einaudi, 1959
- Mach, Ernst, *Conoscenza ed Errore: Abbozzi per una Psicologia della Ricerca*, tradotto da Sandro Barbera. Torino: G. Einaudi, 1982
- Mach, Ernst, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*. Leipzig: Brockhaus, 1893
- Mondolfo, Rodolfo, *Il Pensiero di Roberto Ardigò: Conferenza letta per l'80. Anniversario di Roberto Ardigò a Mantova e a Padova*. Mantova: Tipografia G. Mondovi, 1908
- Orestano, Francesco, *Prolegomeni alla Scienza del Bene e del Male*. Roma: Edizioni Optima, 1915
- Orestano, Francesco, *I Valori Umani*. Torino: Bocca, 1907
- Papini, Giovanni, *Diario 1900 e Pagine Autobiografiche Sparse 1894-1902*. Firenze: Nuovedizioni Enrico Vallecchi, 1981
- Parrini, Paolo, *Filosofia e Scienza nell'Italia del Novecento, Figure, Correnti, Battaglie*. Milano: Guarnieri e Associati, 2004
- Poincaré, Henri, *La Physique moderne son évolution*. Paris: Flammarion 1906
- Ponzano, Gennaro, *L'Opera Filosofica di F. De Sarlo*. Napoli: ed. Rondinella, 1940
- Preti, Giulio, *Idealismo e Positivismo*. Milano: Bompiani, 1943
- Rizzo Celonia, Francesca, *Il Concetto Filosofico della Storiografia, Il Dibattito sulla Storia in Italia tra '800 e '900*. Messina: Giannini Editore, 1982
- Santucci, Antonio, *Empirismo, Pragmatismo, Filosofia Italiana*. Bologna: CLUEB, 1995
- Santucci, Antonio, *Eredi del Positivismo, Ricerche sulla Filosofia Italiana fra '800 e '900*. Bologna: Il Mulino, 1996
- Santucci, Antonio, "Francesco De Sarlo e le lettere filosofiche di un «superato»", in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, atti del convegno a.c. di Liliana Albertazzi, Guido Cimino, Simonetta Gori-Savellini. Bari: Laterza, 1990.
- Santucci, Antonio, *Il Pragmatismo in Italia*. Bologna: Il Mulino, 1963
- Sava, Gabriella, "Scienze sociali e teorie biologiche", in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, atti del convegno a.c. di Liliana Albertazzi, Guido Cimino, Simonetta Gori-Savellini. Bari: Laterza, 1990.
- Sciacca, Michele Federico, *Il secolo XX*. Milano: Bocca, 1947
- Stuart Huches, Henry, *Coscienza e Società. Storia delle Idee in Europa dal 1890 al 1930*. Torino: Einaudi, 1967

Stucchi, Natale, “Il IV Congresso Nazionale di Psicologia: Benussi e De Sarlo”, in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio Fiorentino di Psicologia*, atti del convegno a.c. di Liliana Albertazzi, Guido Cimino, Simonetta Gori-Savellini. Bari: Laterza, 1990.

Tedeschi, Steno, *Studii Filosofici ed Altri Scritti*. Genova: Formiggini, 1913

Vailati, Giovanni, “Alcune Osservazioni sulle Questioni di Parola nella Storia della Scienza e della Cultura”, in *Il Metodo della Filosofia. Saggi di Critica del Linguaggio*, a.c. di Rossi Landi, Bari, Ed. Laterza, 1957

Vailati, Giovanni, *Il Metodo della Filosofia: Saggi scelti*, a cura di F. Rossi-Landi. Roma: Laterza, 1957

Vailati, Giovanni, *Scritti*, a cura di Mario Quaranta. Bologna: Sala Bolognese

Villari, Pasquale, *La Filosofia Positiva e il Metodo Storico*. Milano: Tipografia Zanetti, 1866

Wundt, Wilhelm, *Die Nationen und ihre Philosophie*. Leipzig: Alfred Kroener, 1915  
*Giulio Cesare Ferrari nella Storia della Psicologia Italiana*, Bologna, a.c. di Giuseppe Mucciarelli, Pitagora, 1984

## Giornali e Riviste

Aliotta, Antonio, “L’eredità spirituale di F. De Sarlo”, *Logos*, maggio-giugno, 1932

Bonaventura, Enzo, “La psicologia nel pensiero e nell’opera di Francesco De Sarlo”, *Logos*, maggio-giugno, 1932

Cantoni, Remo, “Ai lettori della Rivista”, *Rivista Filosofica*, I, 1899

Cordeschi, Roberto, “Il duro lavoro del concetto: neoidealismo e razionalità scientifica”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LVII, 1978

Croce, Benedetto, “Ancora del prof. Enriques”, *La Critica*, X, 1912

Croce, Benedetto, “Intervista” rilasciata a Guido Di Ruggiero, *Giornale d’Italia*, 16 aprile 1911

Croce, Benedetto, “Intorno all’idealismo attuale”, *La Voce*, 13 novembre 1913

Croce, Benedetto, “Lettere Inedite di B. Croce a Giuseppe Lombardo Radice”, *Il Ponte*, XXIV, 1968

Ferrari, Maurizio, “Filosofia e Scienze nel Novecento: Eugenio Garin e la Distruzione della Ragione”, *Giornale Critico della Filosofia*, LXXXVIII, XC

Enriques, Federigo, “Esiste un sistema filosofico di Benedetto Croce?”, *Rassegna Contemporanea*, IV, 1911

Enriques, Federigo, “Mettiamo le cose a posto”, *Rivista di Filosofia*, III, 1911

Enriques, Federigo, “Presentazione”, *Rivista di Scienza, organo internazionale di sintesi scientifica*, I, 1, 1907

Enriques, Federigo, “Risposta a Benedetto Croce”, *Rivista di Filosofia*, IV, 1912

Ferrari, Massimo, “Filosofia e scienze nel Novecento: Eugenio Garin e la distruzione della ragione”, *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno LXXXIV (LXXXVI), Fasc. III, Settembre-Dicembre, 2005

Garin, Eugenio, “Lo spiritualismo di Francesco De Sarlo”, *Archivio di storia della filosofia*, VII, 1938

Garin, Eugenio, “Note sul pensiero italiano del Novecento. Il Pragmatismo”, *Il Leonardo*, XIV, 1946

Gentile, Giovanni, “Problemi della Scienza”, *La Critica*, VI, 1908

Gentile, Giovanni, “Scherzi innocenti intorno alla metafisica hegeliana”, *La Critica*, VIII, 1910

Gentile, Giovanni, “Problemi della Scienza”, *La Critica*, VI, 1908



Marchesini, Giovanni, “Fra i libri”, *Rivista di Filosofia, Pedagogia Scienze Affini*, 310, II- III, 1900

Savorelli, Alessandro, “L’Eredità del Positivismo”, *Giornale Critico della Filosofia*, Anno LXXXVIII (XC)

Savorelli, Alessandro, “Per la bibliografia di Salvatore Tommasi”, *Giornale Critico della Filosofia italiana*, Anno LXXXIV (LXXXVI)

Tocco, Felice, “Kant e la scienza”, *Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere, Scienze politiche e Morali*, articolo pubblicato fra il 1880 e il 1881 in quattro saggi tra il 1880-1881

## **Appendice**

**Indici de *La Cultura Filosofica* in copia anastatica**

**Firenze**

**1907-1917**